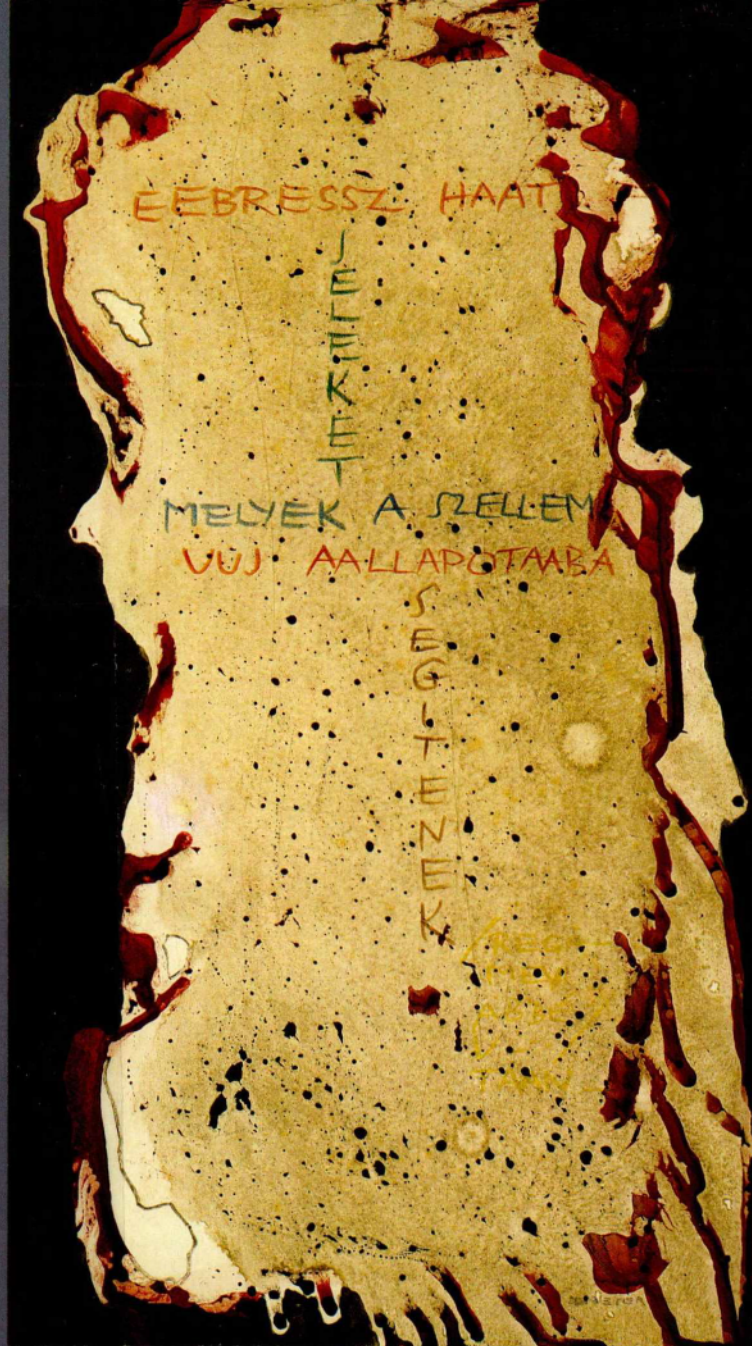


GÁBOR
BARNA
(Hg.)



RITUALISIERUNG
ZEIT
KOMMUNIKATION

RITUALISIERUNG, ZEIT, KOMMUNIKATION

SZEGEDI VALLÁSI NÉPRAJZI KÖNYVTÁR
BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS

11

REDIGIT: BARNA GÁBOR



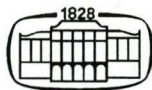
LEHRSTUHL FÜR VOLKSKUNDE, SZEGED

X 267.709

RITUALISIERUNG, ZEIT, KOMMUNIKATION

Herausgegeben von

GÁBOR BARNA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

SZTE Klebelsberg Könyvtár



J001232412



Erstmal erscheinen in der Zeitschrift
Acta Ethnographica Hungarica 47 (2002) 3–4

Erscheinen mit der finanziellen Unterstützung
der Stiftung Devotio Hungarorum

Anschrift des Herausgebers und der Reaktion:
Lehrstuhl für Volkskunde der Universität Szeged

H-6722 Szeged, Egyetem u. 2., Ungarn

Phone/Fax: (+36) 62 544 216

E-mail: barna@hung.u-szeged.hu

Internet: <http://www.arts.u-szeged.hu/ethnology/>

Titelbild

Ébressz hát jeleket ... [Erwecke Zeichen ...]

Bild, gemischte Technik, von István Demeter, 1967, im Privatbesitz

X 26 77 09

© Autoren, 2003

© Gábor Barna (Hg.)

ISSN 1218-7003

ISBN 963 05 8009 8

Druck

EFO KIADÓ ÉS NYOMDA

Leiter: Fonyódi Ottó

Inhalt

Gábor BARNA: Ritualisierung, Zeit, Kommunikation	7
Krisztina FRAUHAMMER: Sakrale Kommunikation durch Schreiben	11
Gabriele PONISCH: „Du weißt, was ich meine!“ Zur Konstruktion sozialer Sicherheit im Anliegenbuch	19
Helmut EBERHART: Von Lassing bis Kosovo. Aktuelle Ereignisse in Anliegenbüchern	31
Gábor BARNA: „Ich bedanke mich für meine Gesundheit“. Gästebücher in einem Krankenhaus.....	43
Petar PETROV: Eintragungen im Besucherbuch des Nationalen Historischen Museums in Sofia. Zur Rezeption von Symbolen nationaler Vergangenheit	51
Ulrika WOLF-KNUTS: Das Einläuten des Sonntags	65
Oliva WIEBEL-FANDERL: Heilige Zeiten – Traumzeiten. Ein Beitrag zur Geschichte und Bedeutung des Salzburger Adventsingens	71
Christiane E. KUGEL: Traditionen in der spanischen Namensgebung	83
Wolfgang GÜRTLER: Zu Sterbebildchen im Burgenland	91
Zoltán SZILÁRDFY: Uhrwerk des Leidens unseres Herrn Jesus Christus	97

RITUALISIERUNG, ZEIT, KOMMUNIKATION

RITUALISIERTES SCHREIBEN, SCHRIFTLICHE DEVOTION

Heute hat der Schriftgebrauch spezifische Formen der Kommunikation herausgestaltet. Die Erscheinung selbst ist sehr wechselreich und breitgefächert, sie taucht auf vielen Gebieten des Alltagslebens auf: Fürbittenbücher und Einschreibebücher in Kirchen und Klöstern, Gästebücher in Museen, Wohnungen, Restaurants, Krankenhäusern, Briefe an Gott, Maria, Heilige, Briefe an Wunderrabbis oder an Obrigkeiten.

Was ist identisch bei all diesen Erscheinungen? Sie zeigen sämtlich ein spezifisches Kommunikationsverhältnis, aber eben eine einseitige Kommunikation. Auch in ihr gibt es einen Sender und einen Empfänger, aber der Absender erwartet auf seine Nachricht keine Antwort. Die Adressaten: Gott, Maria, der Arzt, der Pensionsbesitzer, Gastwirt, Wohnungseigentümer, die Obrigkeit, der Künstler antworten im allgemeinen nicht. Auch der Eintragende selbst erwartet keine Antwort. Sehr oft ist die Eintragung schon eine Antwort auf etwas.

Das Schreiben selbst hat einen ganz anderen Zweck, zumeist ist dieser Nachdruck, Verewigung, Erinnern und Fixierung des Gedächtnisses. Die Eintragungen geben vor allem Informationen über den Eintragenden, über seine Gefühle, Gedanken und Probleme. Es sind Menschen, die mit dem Niederschreiben ihrer Sehnsüchte, Bitten, Gedanken, Gefühle und Sorgen, mit dem Mitteilen ihrer Sorgen oder mit dem schriftlichen Ausdruck ihres Dankes seelische Erleichterung und gefühlsmäßige, soziale Sicherheit erhoffen und erreichen. Die Alltagsprobleme, Krisen und Mangel des individuellen Lebens spiegeln sich in ihnen: Bitten um Heirat, Liebe, inneren Frieden, Schutz, Gesundheit, festen Glauben oder Sündenvergebung, bzw. Dank für all dies an die Adressaten. Sie kompensieren irgendeinen Mangel. Diese Erklärung bezieht sich vor allem auf die Gästebücher oder Einschreibebücher von Kirchen, Krankenhäusern und Pensionen. Der vorrangige Zweck der Gästebücher in Museumsausstellungen, der in Untermieten und Privatwohnungen geführten Gästebücher ist die Verewigung, das Festhalten der Erinnerungen, Gefühle und Eindrücke. In den Einschreibe- oder Gästebüchern kann sich aber auch ein eigenartiger Dialog zwischen den Eintragenden entwickeln.

Es gibt in ihnen die Spannung einer ganzen Reihe von gegensätzlichen Gedanken. Sie sind ungenannt oder namentlich genannt; sie sprechen von Sorgen des Privatlebens, dennoch kann jeder sie lesen; sie spiegeln die individuelle Deutung

gesellschaftlicher Probleme wider, Gemeinschafts- und öffentliche sowie Privat- und Intimsphäre werden miteinander konfrontiert.

Die *Grundsituation* ist ähnlich: 1. Das Individuum gelangt in eine Krisen- oder vom Alltag abweichende Situation, 2. setzt ein Anhängigkeitsverhältnis unterschiedlicher Größe zwischen sich selbst und dem außerhalb seiner gesetzten Relationspunkt (Gott, Heilige, Arzt, Gastwirt) voraus, 3. hierarchisiert, sakralisiert (quasi-sakralisiert) dadurch das zwischen ihnen beiden bestehende Verhältnis. Dessen Maß kann in den verschiedenen Kommunikationssituationen, in den unterschiedlichen Texttypen selbstverständlich sehr verschieden sein, dennoch gestaltet und schreibt das Individuum in der Funktion dessen seine Texte. Das Ziel ist die Wiederherstellung, Aufrechterhaltung und Sicherung der Harmonie.

Bei den ritualisierten Texten können wir von den verschiedenen Ebenen des Erscheinens des Sakralen, der Sakralität sprechen, eingebettet in die Geschehnisse des Alltages: 1. seelische Probleme, 2. Wiederherstellung der Gesundheit, 3. Wiederherstellung der verlorenen Harmonie, Freizeit (Urlaub), Verschaffen ästhetischer Erlebnisse.

Die *formale Ähnlichkeit* unter den verschiedenen thematischen Gruppen ist groß. Die Struktur der Texte ist identisch. Die Eintragenden danken jemandem für erhaltene oder aufrechterhaltene Gunst, Gnade, Dienstleistung, Güte oder Harmonie. Der Dank für letztere mag überraschend dünken, hat man doch für die im Krankenhaus oder Pension verbrachte Zeit und dort geleistete Arbeit bezahlt. Das Grundproblem liegt aber woanders: in der Kompensation der Wiederherstellung der verlorenen Harmonie (Gesundheit, Natur usw.). Oberflächlich hat man das Gefühl, daß die Eintragungen nicht von einem völlig gleichrangigen Verhältnis sprechen. Wir können von einem Unter- oder Überordnungs-, zumindest aber Abhängigkeitsverhältnis zwischen Eintragendem und Adressaten sprechen. In dieser Beziehung wird die Rolle des Arztes oder Gastwirtes umgewertet, dem sich der Kranke oder Gast ausgeliefert fühlt. Sie sind jene, die die gewünschte Harmonie wiederherstellen können.

Aufgrund welcher formaler und inhaltlicher Zeichen lassen sich diese Texte mittels der Interpretation zu identischen *Formen ritueller Verhaltensweisen* rechnen?

Diese Texte danken jemandem für etwas oder bitten jemanden um etwas. Der Ausdruck der Danksagung und Bitte geschieht selbstverständlich in sprachlich identischen Formen, deshalb zeigen die schriftlichen Formeln in den verschiedenen Texttypen hochgradige Formähnlichkeiten des sprachlichen Ausdrucks.

Anders als die routineartige, übliche, vor allem mündliche Dankesäußerung (oder parallel mit ihr) wählten die Eintragenden in Gästebüchern eine neue, früher unübliche Form, eine neue Strategie der Dankesäußerung. Diese hielten bzw. halten sie für besser, wichtiger und wertvoller als die üblichen anderen Verfahren und Weisen der Dankesäußerungen. Mit ihrem Bestreben nach Modernität haben sie jedoch auch ein neues Modell geschaffen, dem viele der in diese spezifische Kommunikationsbeziehung Gelangenden gefolgt sind. Sie haben eine „Tradition“ geschaffen, deren Wurzeln es schon gab oder die sie mit ähnlichen Erscheinungen verbanden. Die zwangsweise Einhaltung der neuen Tradition kann aber oft auch zu

sehr seltsamen Texten führen. Wahrscheinlich steht dann eine Situation dahinter, in der der Eintragende den Zwang empfindet, dem Ritus folgen zu müssen, aber nicht über die Kenntnis der zur Verwirklichung erforderlichen sprachlichen Mittel (vorgeformulierte Phrasen, Formeln, Schreibfertigkeit) verfügt.

Die Dauerhaftigkeit des Geschriebenen, der Texte, erweckt das Gefühl der Kompensation, den Eindruck von Beständigkeit und verstärkt, legitimiert und stabilisiert andererseits die als hierarchisch empfundene interpersonelle Beziehung, die zwischen den Eintragenden und den Adressaten besteht.

Auch die inneren Motivationen des Bestrebens um Ritualisierung sind ähnlich: Der Zweck, zu dem man Kirche, Wallfahrtsort, Krankenhaus oder Ferienheim aufsucht, ist ähnlich oder identisch – nämlich die Wiederherstellung, Sicherung, Bewahrung und Erhaltung der leiblichen oder seelischen Gesundheit. Verstärkt kann die Ritualisierung durch die Wiederholung der Texte, die daraus entstehende Reichhaltigkeit und die Ausschmückung der Textformeln werden. Und die Wirklichkeit des Geschriebenen, des Fixierens suggeriert Beständigkeit und das daraus entspringende Sicherheits- oder Harmoniegefühl.

Die *gesellschaftliche* Zugehörigkeit und der Name der Eintragenden ist nicht oder nur sehr selten feststellbar. In diesem Fall ist die Anonymität vor der Öffentlichkeit gewahrt, die Adressaten jedoch kennen den Absender.

ZEIT UND GEDÄCHTNIS

Die in unserer Kultur linear verstandene Zeit ist nicht homogen. Sie kann *heilig* und sie kann *profan* sein. Wir teilen die Zeit nach dem kosmischen und nach dem biologischen Rhythmus ein und stellen sie uns als unumkehrbaren Prozeß, als einen Weg vor, der zwar zyklisch immer wieder gegliedert werden kann – durch die Feste –, selbst aber nicht wiederkehrend, sondern weiterschreitend ist. Und in diesem Prozeß ist das individuelle Menschenleben einmalig, unwiederholbar. Aber diese Zeit ist auch historische Zeit, in die zudem der Gottessohn Jesus eintritt. Das ist die *Heilsgeschichte*. Und an die einzelnen Geschehnisse dieser historischen Zeit können sich die Menschen auf unterschiedliche Weise erinnern. Das bedeutet, daß dasselbe historische Geschehnis im historischen Gedächtnis jeweils anders sein kann. Länder, Völker, Gesellschaftsschichten und größere oder kleinere Gruppen erinnern sich selbstverständlich unterschiedlich an die politische Systemwende, an die 1956er Revolution, an die Ereignisse der 1940er Befreiung Nordsiebenbürgens. Das kulturelle Gedächtnis desselben Ereignisses wird ganz verschieden konstruiert. Also kehrt die Vergangenheit in den unterschiedlichen Deutungen in die Gegenwart zurück.

Der Tod unterbricht den zeitlichen Ablauf des individuellen Lebens. Das Vergessen wiederum dünnt die uns mit dem geschehenen Ereignis verbindenden Fäden aus. Das Gedächtnis knüpft zumeist an einen räumlichen Ort oder bestimmten Zeitpunkt an, es ist bestrebt, sich zu fixieren, immer ganz konkret. Das Individuum und die Gemeinschaft wollen gewisse Momente ausgespannt bewahren. Auf diese Weise werden die Objekte des Gedächtnisses die Erhalter der Gemeinschafts-



erinnerung des Individuums und dadurch verlängern sie seine Existenz. Zusammen mit den Festen können sie zugleich auch Mittel der Fixierung der Gemeinschaftserinnerung werden. Die Feste können in jeder historischen Periode jeweils andere Ausdrucksweisen erhalten. Man kann die in der mündlichen und schriftlichen Überlieferung, in den Mythen, heiligen Texten bzw. in den Riten, den Gegenständen (Erinnerungsstücken, Souvenirs) und den Bildern als äußerlichen Mitteln gespeicherte Erinnerung bei Gelegenheit ins Bewußtsein rufen und ihre Botschaft immer wieder neu interpretieren. Und dies ist nicht nur im Bereich des individuellen Lebens der Fall, d. h., wir können uns nicht nur an unsere Angehörigen erinnern, sondern auch Gemeinschaften behalten gewisse Ereignisse im Gedächtnis. Das Wissen von ihnen gibt im Laufe der Sozialisierung eine Generation an die nächste weiter. Es handelt sich also um einen Kommunikationsstrom. Häufig ritualisieren, sakralisieren oder auch desakralisieren wir die Erinnerung, machen sie wiederholbar, aber wir unterscheiden sie auf jeden Fall vom Alltag. Es erscheinen die heilige und die profane Zeit, und dadurch wird die Zeit zu einem eigenartigen, vom Menschen unabhängigen Phänomen.

Auch davon sprechen unsere Studien: von der Auffassung, Deutung und Gliederung der Zeit, von der Sakralisierung der Zeit, von der Konstruktion des historischen und des kulturellen Gedächtnisses nicht nur auf der Ebene der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, sondern auch des Individuums. Sie sprechen von der heilsgeschichtlichen Zeit, von den einzelnen Anlässen des Kirchenjahres und des religiösen Lebens, von seiner symbolischen Gliederung, von den Festen. Der Ablauf der Zeit bleibt dem Menschen größtenteils verborgen; die Vergangenheit, weil das Vergessen, die abreißende Kommunikation viele Dinge auslöschen, die Zukunft, weil sie noch nicht an der Kommunikation beteiligt ist, noch nicht geschah. Aber wir sind neugierig, wie sie sein wird. Die künftig geschehenden Ereignisse können wir vorausnehmen. Dabei helfen die Vorhersagen und die Person des die Zukunft in die Gegenwart holenden Spezialisten, des Sehers.

Die Studien dieser Zusammenstellung enthalten das Material der Konferenz über religiöse Volkskunde in Szeged mit dem Titel „Zeit und Gedächtnis“ vom 5. Oktober 2000 sowie des Symposiums „Ritualisiertes Schreiben“ des SIEF-Kongresses im April 2001.

Gábor BARNA

SAKRALE KOMMUNIKATION DURCH SCHREIBEN

(SOZIALE HINTERGRÜNDE DER SCHRIFTLICHEN DEVOTION)

Krisztina FRAUHAMMER

Dobó u. 77, H-6725 Szeged, Ungarn

Abstract: *Sacred Communication through Writings.* – In the last few decades in more and more churches and places of pilgrimage books with different names can be found. There are personal prayers, thanksgivings to God, Virgin Mary and Saints in them. This is a special modern form of communication with the Transcendent which is more and more widespread in Hungary. What brings somebody to write his or her most inner thoughts, problems and suffering into a book which is available for everybody entering the church or the chapel? Who are these people? The study is looking for the answers to these questions.

Keywords: sacred communication, written devotion, spontaneity, anonymity, way to the Transcendent

Seit Urzeiten lebt in den Menschen der Wunsch, mit den Wesen, die ihr Leben lenken und bestimmen die Verbindung aufzunehmen. Der Mensch erfand auch zahlreiche Methoden, um die Hilfe und Fürsprache dieser transzendenten Kräfte zu gewinnen. Dieses, von Kulturen und Religionen in verschiedenen Formen erscheinende Phänomen, wie der Mensch mit diesen Wesen und Kräften die Verbindung aufnimmt, definiert Irén Lovász als *sakrale Kommunikation*.¹ Der Grund dieser Beziehung ist das Glauben der religiösen Menschen daran, dass diese Wesen, Kräfte existieren, aktiv sind, in menschliches Leben und die Natur eingreifen können. Die Glaubenden glauben auch daran, dass diese Wesen von ihnen in bestimmten Formen das Aufnehmen der Verbindung und die Erhaltung dieser Verbindung verlangen. Diese Kommunikation kann durch mehrere Kanäle, mit verbalen oder nonverbalen Mitteln (z.B. Mimik, Stimme, Bewegung usw., oder andere kulturelle Signale) entstehen.² Auch das Schreiben, die Schrift ist ein möglicher Kommunikationskanal, und da es unvergängliche Spuren hinterlässt, ist es eine wirkungsvollere Form der Verbindung zu Transzendenten, als ein gesprochenes Gebet. Das Niederschreiben verleiht der Bitte, dem Flehen und der Danksagung Beständigkeit, dadurch werden diese beständig und zeitlos. Sie sind so wie ein kleiner Erinnerungszettel, eine Notiz, die Maria und Jesus ständig daran erinnern sollen, ihren Beistand nicht zu vergessen.

¹ LOVÁSZ 1994: 1.

² LOVÁSZ 1994: 3-11.

In meinen Forschungen beschäftige ich mich mit dieser Offenbarung der sakralen Kommunikation und mit der dadurch entstandenen Gattung der *schriftlichen Devotion*³ und mit den dazu gehörigen, und von mir als *Gästebuch* definierten Büchern.

Auf das Thema wurde ich vor einigen Jahren durch eine Wallfahrtsforschung aufmerksam. In meinem Heimatdorf, in Máriakálnok (*Maria-Gahling*) im Komitat Győr-Moson-Sopron, sammelte ich Material über die Gnadenkapelle und die Wallfahrten. Dadurch kam ein Buch zum Vorschein, das ab 29. August 1947 bis November 1952 in der Gnadenkapelle ausgelegt war, damit die Wallfahrer hier Gedenken über den Besuch der Kapelle lassen können. Auf dem Titelblatt des Buches steht: „*Gedenkbuch*“. Dieses Buch ist aber viel mehr als ein Gedenkbuch. Die Blätter sind mit an Maria gerichteten Fürbitten, häufig ganz konkreten Wünschen, mit Danksagungen, persönlichen und aufrichtigen Dankgebeten bedeckt.

Dank dieser Quelle begann ich meine Forschungen, und seitdem weiss ich schon, dass dieses Buch in Máriakálnok nur eines von vielen ist. In Mariengnadenstätten, aber auch in anderen Kirchen, die Praxis für die Bitten, Fürbitten und Gebete der Gläubigen Hefte anzulegen ist in Ungarn und zahlreichen europäischen und auch Ländern ausserhalb Europas bekannt, ja, sogar vielerorts allgemein üblich. Die Muster dieser modernen Ausdrucksform der schriftlichen Frömmigkeit wurzeln nach den bisherigen Forschungen in der Tradition barocker – und sogar spätmittelalterlicher – Kulthandlungen. Hier sind in erster Linie die Briefe an Himmel, die Wandinschriften, Gebetszettel und Mirakelbücher zu nennen.⁴ Diese Traditionen, Kulthandlungen werden in diesen Büchern und Heften wieder, in einer den heutigen Erwartungen entsprechenden Form neu belebt.

Unter sozialen Hintergründen kann hier wegen Zeitmangel nur auf einige Aspekte hingewiesen werden. Erstens auf den Kontext, der zur Entscheidung für die Anschaffung und die Auslage eines Buches führte, wenn überhaupt eine solche Entscheidung getroffen wurde.

In Deutschland und in Österreich werden diese Bücher als *Fürbitten-* oder *Anliegenbuch*, aber auch *Wallfahrerbuch*, *Gedenkbuch*, *Gästebuch*, *Pilgerbuch* genannt, in einigen britischen Kirchen sind derartige Bücher unter der Bezeichnung *Intercessions Books* zu finden. Eine einheitliche ungarische Bezeichnung entstand bisher noch nicht, so bezeichnete ich diese Bücher als *vendékönyv*, Gästebuch. Diese lokalen Benennungen sind oft Ausdruck der Intention, mit der die Bücher ursprünglich aufgelegt wurden.⁵ Auf die Intention des Buches kann ausserdem ein direkter Hinweis im Buch stehen, z.B. in Máriakálnok: *In schweren Zeiten und belastet mit großen Sorgen eröffnen wir dieses Gedenkbuch zur Lobpreisung Gottes und zur Verehrung der Heiligen Jungfrau und der Nachwelt zur Erinnerung*.⁶ Oder in Szeged-Alsóváros ist das folgende auf einem Zettel neben dem Buch zu lesen: *Schreib in das*

³ Die Definition der schriftlichen Devotion stammt vom Walter HEIM, s.: HEIM 1961: 10.

⁴ EBERHART-PONISCH 2000: 15.

⁵ EBERHART-PONISCH 2000: 12.

⁶ Gästebuch von Máriakálnok, 1, 1. Eintragung.

Buch deine eigene Fürbitten, Danksagungen hin, die von dem Priester in der Mess bei den Fürbitten hineinbezogen werden. Durch diese Instruktionen des Pfarrers oder der Gemeinde werden die Gläubigen zum Schreiben eingeladen.

In Szeged existiert das Buch seit zehn Jahren, seitdem die Franziskaner zurückgekommen sind. Nachdem mehrere junge Franziskaner darüber berichtet hatten, dass in ihrem Heimatsort in der Kirche ein solches Buch zum Fürbitten da ist, entschieden die Franziskaner, die gute Idee zu übernehmen. Der Impuls war hier also ein beeindruckendes Vorbild, woraufhin die Auslage eines Buches beschlossen worden ist. Vielleicht verbreitet sich oft auf dieser Weise, durch Nachmachung eines Vorbildes, die Praxis der schriftlichen Devotion.

In Vecseklő, wo die Statue der Wunder vollbringenden Madonna von Mátraverebély-Szentkút aufbewahrt wird, wurde ein Heft und Bleistift deswegen ausgelegt, um so die Wände der Kapelle vor den Beschädigungen zu bewahren. Auch in Mariazell wurde, um dem Bekritzeln der Wände ein Ende zu bereiten, nach der Renovierung der Kirche im Jahre 1995 ein Buch ausgelegt. So aktiviert und motiviert oft selbst die Kirche die Gläubigen zu diesen schriftlichen Gebeten. Hier müssen auch die von dem zweiten Vatikanischen Konzil erbrachten liturgischen Veränderungen, nämlich der Versuch des Auflebens des Fürbittwesens erwähnt werden, die auch dieser Motivierung bedienten.⁷

Aber wie es Helmut Eberhart in seinem Artikel auch feststellte,⁸ mehrere Beispiele zeigen, dass schon das traditionelle Verhaltensmuster der Wallfahrten völlig ausreicht, um einen ähnlichen Effekt zu bewirken. Es zeigt sich auch darin, dass wo ein solches Heft oder Buch fehlte, so kritzelten die Gläubigen in zahlreichen Wallfahrtsstätten auf das Holz oder an die Wände, schrieben auf die Möbel oder die bemalte Rückwand des umgehbaren Gnadenaltars⁹ oder griffen zu Hilfsmassnahmen: Sie schrieben ihre Anliegen auf Zigarettenschachteln, auf dort verkaufte Ansichtskarten, auf Rechnungen z.B.: in Mátraverebély-Szentkút usw.

Die Spontaneität und das Bedürfnis, alltägliche Sorgen und Noten in heiligen Orten zu niederschreiben, scheint bei der Herausbildung dieser Frömmigkeitsform wichtiger zu sein, als die Rolle der Kirche oder eines Pfarrers. Und dass dieses Bedürfnis auch unabhängig von Wallfahrten in den Menschen verankert ist und immer grösser wird, zeigt uns, dass man immer wieder ein neues, zeitgemässes Medium der Schriftlichkeit, in diesem Fall das Internet, als ein möglicher Umweg zur Transzendenz einbezogen wird. Heute ist es nicht mehr unvorstellbar, mit Computer, durch E-mail in einen virtuellen Kummerkasten Gottes Fürbitten zu schreiben. Die israelische Telekom-Gesellschaft Bezek richtete vor wenigen Jahren sogar einen Fax-Dienst für fromme Juden ein. Den Juden wird versichert, dass ihre Briefe in eine Ritze der Klagemauer in Jerusalem gesteckt werden.¹⁰ So braucht man über-

⁷ NIKITSCH 1990: 194. Mehr über den Beschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils s. in: Die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erklärungen und Urkunden der Konzilsentscheidungen. 92–128 (hrsg. CSERHÁTI, József–FÁBIÁN, Árpád, Budapest 1996).

⁸ EBERHART–PONISCH 2000: 13.

⁹ BÁLINT–BARNA 1994: 119–220.

¹⁰ KROMER 1996: 9–10.

haupt nicht einen sakralen Ort aufzusuchen, um den Kontakt zum Gott aufzunehmen, alles wird in eine virtuelle Dimension verlegt und dadurch vielleicht auch profanisiert.

Und noch etwas, was – nach meiner Meinung – nicht vergessen werden darf: Nicht nur die Kirche, oder die Priester, nicht nur ein inneres Bedürfnis motiviert die Gläubigen zum Schreiben, sondern auch die Beispiele anderer Menschen. Tristan Gray HULSE beschrieb, wie sich diese Art der Devotion in den irischen Llandrillo-yn-Rhos entwickelte. Im Jahre 1992 fand der hiesige Priester einen Zettel in der Kapelle. Der Inhalt des Zettels berührte ihn so sehr, dass er den Zettel dort lies. Nach einer Woche waren neue da, und dann wieder neue und es ging so weiter, ohne dass der Priester darauf die Menschen ermuntert hätte.¹¹ Wir können annehmen, dass wie z.B. hier, auch die Menschen einander gegenseitig aktivieren und ermuntern.

Und noch ein weiterer Aspekt zu den sozialen Hintergründen: Wer sind die Menschen, die hinter dieser Devotion stehen? Gehören sie zu einer bestimmten sozialen oder Altersgruppe?

Diese Fragen lassen sich nur sehr schwer beantworten, da die Eintragenden nur oft nicht identifizierbar sind. Einige Daten dazu (die Daten spiegeln nur einen Teil der Eintragungen wider, ausser Máriakálnok):

Tabelle 1

Ort	Völlig anonyme Fürbitten	Identifizierbare (durch Namenangabe, auch unlesbare, Monogramm) Fürbitten
Máriakálnok (1947–1952)	51%	49%
Vecseklő (1987)	6%	94%
Szeged–Alsóváros (Mai 1993)	85%	15%
Mátraverebély–Szentkút (April–Mai 2000)	45%	55%

Auch die Tabelle zeigt, dass in einigen Orten die anonymen Eintragungen einen relativ hohen Anteil haben, und im Gegensatz dazu findet man in Vecseklő auffallend viele identifizierbare Fürbitten. Nach dem heutigen Forschungsstand ist es feststellbar, dass Vecseklő eine Ausnahme ist. Die Erklärung mag darin bestehen, dass hier fast ausschliesslich Namen, Ort und Datum der Inhalt der Eintragungen ist. Auch die wenigen Fürbitten, die in dem Buch zu lesen sind, sind meistens ganz allgemein und einfach: *Teuere Mutter Gottes du hast uns geholfen, hilf auch weiter!*¹² Meistens steht neben den Namen die folgende Eintragung: *Wir waren hier*. Hier in Vecseklő dient das Buch wahrscheinlich in erster Linie zur Verewigung des Be-

¹¹ HULSE 1995: 33.

¹² Gästebuch von Vecseklő

suches und dadurch sich auch irgendwie zu verewigen. Die anderen, wie auch die meisten Bücher, sind aber voll mit persönlichen, oft ganz intimen Gebeten und angeblich deswegen finden wir unter ihnen deutlich weniger mit Namen. Fast alle Monographien halten diese Anonymität für eine der wichtigsten Eigenschaften dieser Anliegen. Die namenlose Eintragung sichert dem Schreiber Diskretion, was ihm dabei behilflich sein kann, ohne jede Angst und Hemmung aufrichtig und ehrlich zu der Fürbitte oder der Danksagung zu stehen. Die Eintragung ohne Anführung des Namens bot auch Schutz vor der Neugier der Bekannten. Besonders wichtig ist es dort, wo die Eintragenden einander kennen, wie z.B. in Szeged-Alsóváros.

Für uns sind aber jetzt die Fürbitten mit Namen oder mit irgendeinem Hinweis auf die Identität wichtiger. Sie verraten uns am meisten über die Geschlechtsverhältnisse. In dieser Frage stimmen alle bisher erforschten ungarischen Bücher mit den internationalen Forschungen überein. Nach Ausklammerung der gemischtgeschlechtlichen Gruppen (Familien, Ehepaare) lässt sich feststellen, dass diese schriftliche Devotion überwiegend von Frauen praktiziert wird. Der Anteil der Frauen war in Máriakálnok 77%, in Szeged-Alsóváros 85%, in Mátraverebély-Szentkút 74% und in Vecseklő 60%. Die Geschlechtsrelationen sehen in den anderen geforschten Büchern auch genauso aus, also der Prozent der Frauen liegt überall zwischen 58,8 und 89%.¹³ Das kann im Allgemeinen mit der seelischen Beschaffenheit, gefühlvollen Einstellung, Empfindsamkeit und mit der dominanten Rolle der Frauen in der Religiosität, erklärt werden.

Was das Alter der Gläubigen betrifft, kann man feststellen, dass es äusserst selten aus den Eintragungen hervorgeht. In den meisten Fällen kann das Alter aus dem Inhalt rekonstruiert werden. Mit Sicherheit können wir nur die Trennung zwischen Erwachsenen und Kindern bzw. Jugendlichen feststellen. Auffallend ist die relativ grosse Zahl der Kinder. Es gilt auch für Máriakálnok und auch für Szeged. Auch andere Artikeln berichten über ähnliches, z.B. in Eszék stammt ungefähr die Hälfte der Eintragungen von Kindern und Jugendlichen. J. ČAPO ZMEGAČ untersucht diese an die Wand geschriebenen Fürbitten, und erklärt diesen hohen Anteil damit, dass man hier die Fürbitten an die Wand schreiben darf. Dieses Medium beeinflusst auch das Alter der Schreibenden.¹⁴ Nach Hardy KROMER trägt die religiöse Sozialisation der Pfarrgemeinde (Religionsunterricht, Vorbereitung auf Kommunion und Firmung usw.) möglicherweise dazu bei, Kinder an die schriftliche Devotion heranzuführen.¹⁵ Es kann auch in Szeged der Fall sein, obwohl es auch nicht vergessen werden darf, dass es sich hier um eine Universitätsstadt handelt. Insofern spielt auch die kulturelle, soziale Umgebung eine wichtige Rolle. Aber leider nur eine sehr-sehr geringe Minderheit macht Angaben zu ihrem sozialen Status (in Máriakálnok z.B. 1,09 Prozent der Eintragenden) und diese Angaben sind nicht verwertbar. So kann man – aber nur bei aller Vorsicht – auf das Bildungsniveau von dem stilistischen,

¹³ in Eszék: 84%, bei Schmied: 67,9%, in Ingenbohl 89%, in Thierenbach 80,7%, bei KROMER: 58,8%.

¹⁴ ČAPO ZMEGAČ 1994: 73.

¹⁵ KROMER 1996: 69.

grammatikalischen und orthographischen Niveau der Texte schliessen. In Mehrheit sind sie ungelenkte Handschriften mit falscher Orthographie. Es scheint so, dass diese Devotionsform maßgeblich von einfachen, nicht hoch gebildeten Gruppen geübt wird. Unterschiede sind natürlich auch hier feststellbar. In Máriakálnok kommen deutlich häufiger orthographisch, grammatikalisch und stilistisch fehlerhafte Texte hervor, als in Szeged. Hier kommt die soziale und kulturelle Umgebung wieder ins Spiel. Máriakálnok ist ein kleines Dorf, und während der Entstehungszeit der Bücher wurde die Wallfahrtskapelle meistens aus den naheliegenden Dörfern aufgesucht. Hier lebten die Menschen hauptsächlich von dem Ackerbau. Szeged ist eine relativ große Stadt, und die Kirche in Alsóváros ist von ihrer lebendigen und umfangreichen Gemeinde bekannt. Dadurch wurde die Kirche in den letzten Jahren (nachdem die Franziskaner zurückgekommen sind) zu einem religiösen, intellektuellen Zentrum dieses Stadtteils. Hier ist es selbstverständlich mehr Gebildeten zu finden, als in einem kleinen Dorf.

Diese waren nur einige Aspekte, die das Phänomen schriftliche Devotion beleuchten wollten. Über die Inhalte, Adressaten, über die spezifischen Eigenschaften dieser Kommunikation und die Reihe könnte noch weiter gehen, sprach ich nicht, da das Thema so komplex ist. Eins ist aber sicher: die Perspektiven dieser Devotion und dadurch die Perspektiven der Forschungen sind unglaublich gross und scheinen immer grösser zu werden. Unsere gegenwärtige Welt ist voll mit Sehnsucht nach Liebe, Glück und Rückhalt, die Menschen suchen immer ein Medium, einen Ort, eine Möglichkeit, jemanden, der ihnen Trost gibt, der sie anhört und versteht und ja vielleicht der einem, einen Wunder macht. Diese Bücher scheinen diese Sehnsucht bei einer großen Zahl der Menschen erfüllen zu können.

LITERATUR

BÁLINT, Sándor–BARNA, Gábor

1994: *Búcsújáró magyarok*. Budapest.

ČAPO ZMEGAČ, Jasna

1994: „Mother help me get a good mark in history“. *Ethnological Analysis of Wall Inscriptions in the Church of St. Peter and Paul in Osijek (Croatia)*. *Ethnologia Europaea* 24, 67–76.

CSERHÁTI, József–FÁBIÁN, Árpád (Hrsg.)

1986: *A 2. Vatikáni zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. Budapest (Doktrin des 2. Vatikanischen Konzils. Erklärung und Dokumente der Beschlüsse des Konzils).

EBERHART, Helmut–PONISCH, Gabriele

2000: „Hallo lieber Gott!“ *Aspekte zu schriftlichen Devotionsformen in der Gegenwart* (im Druck).

HEIM, Walter

1961: *Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe an Mutter M. Theresia Scherer in Ingenbohl. Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart*. In: *Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde*, 40. Basel.

HULSE, Gray Tristan

1995: *A Modern Votive Deposit at a North Welsh Holy Well*. *Folklore* 106, 31–42.

LOVÁSZ, Irén

1994: *A szakrális kommunikáció. Népi imádságok pragmatikai, antropológiai megközelítése. Kandidátusi értekezés. (Sakrale Kommunikation. Pragmatische, anthropologische Näherung und Volksgebete. Kandidatenarbeit)*.

KROMER, Hardy

- 1996: Adressat: Gott. Das Anliegenbuch von St. Martin in Tauberbischofsheim. Eine Fallstudie zur schriftlichen Devotion. In: Studien und Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 17. Tübingen.

NIKITSCH, Herbert

- 1990: Schreiben und Glauben. Anliegenbücher als Beispiel moderner Volksreligiösität. In: EBERHART, Helmut-HÖRANDER, Edit-PÖTTLER, Burkhard (Hrsg.) Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz, Wien, 191–201.

„DU WEISST, WAS ICH MEINE!“

ZUR KONSTRUKTION SOZIALER SICHERHEIT IM ANLIEGENBUCH

Gabriele PONISCH

Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie, Universität Graz
Attemsgasse 25, A-8010 Graz, Österreich

Abstract: *“You Know What I Mean!” Constructing Social Security by Writing in Pilgrim-books* – The article deals with various therapeutic aspects of writing down one’s requests and problems in a so called pilgrim book. With help of text passages people’s strategies and different scopes are illustrated. Simple formulas e.g. established within the religious context can help to bridge speechlessness and silence, the falling back on traditionally proven forms and behaviours may create a certain feeling of security. Certain tendencies of “using” religion become apparent: religion has to place categories at people’s disposal to compensate experiences of contingency connected with pressing problems, personal crises and social border experiences. The “benefits” of the religious system are in demand above all in the case of individual crises, where the social mechanisms of contingency absorption do not work any more or do not work enough. The article focuses also on the specific communication with God, Jesus or Mary: as they “know” what people mean, there is no risk to be misunderstood. The pilgrim book figures as mirror of longings, deficits, doubts and fantasies in recent societies.

Keywords: pilgrimage, pilgrimage book, compensation, rituals, communication

Bitte liebe Gottesmutter gib mir die Kraft und nimm mir meine inneren Ängste. Sei auf meinem weiteren Lebensweg unter anderem auch Du meine Lehrerin zur Persönlichkeitsentwicklung. Denn nur mit weltlichen Psychotherapeuten geht’s halt nur halb so schnell im Leben; es fehlt ganz einfach oft das Vertrauen. (...) Erleuchte mich in meinen Entscheidungen. Danke der Pfarre Mariatrost für die Möglichkeit sich auch schriftlich mitteilen zu können. Ingrid S.

Anknüpfend an diese Eintragung vom 23. 2. 2000 in das Mariatroster Anliegenbuch konzentriert sich mein Blick im folgenden auf die Frage, worin die Attraktivität des Anliegenbuches für die Schreibenden besteht. Welche Aspekte erscheinen wesentlich, um Beruhigung, psychische Entlastung oder Trost zu erfahren, und wie kann daraus, wenn manchmal auch nur für einen Moment lang, so etwas wie Sicherheit und Sinnhaftigkeit gewonnen werden? Das einleitend zitierte Beispiel verweist zugleich auf eine Tendenz, die sich im „Gebrauch“ der Anliegenbücher abzeichnet: Der Religion kommt es zu, für jene Kontingenzerfahrungen, die in persönlichen Krisen- oder sozialen Grenzerfahrungen aufbrechen, Kategorien zur Verfügung zu stellen, die ihre verunsichernde Wirkung kompensieren sollen. Leistungen des Religionssystems werden also verstärkt bei individuellen Problemlagen, in denen die gesellschaftlichen Mechanismen der Kontingenzabsorption nicht oder nicht ausreichend greifen, abgerufen (vgl. HÖHN 1996: 42f.): „Religion fungiert nur noch als

Reparaturbetrieb der Gesellschaft, die jene psychischen und sozialen Schäden ausbessern soll, für die sonst niemand aufkommen will“ (HÖHN 1996: 36).

Betont sei weiters die Dimension des „Mütterlichen“ im Hinblick auf Maria, die in den Mariatroster Anliegenbüchern mit großem Abstand vor Gott als wichtigste Adressatin der Anliegen fungiert¹. Die Sehnsucht nach mütterlichem Beistand, der nicht zuletzt die Möglichkeit birgt, schwach sein zu dürfen, wird mitunter deutlich formuliert: 13. 6. 1999 *Salve Regina! Du Inbegriff einer Mutter! Wir finden in Dir, was uns leben und lieben und was uns vertrauen läßt! Wir haben es gerne, wenn Du uns tröstest! Bei Dir darf man weinen wie ein kleines Kind! Mit Dir kann man reden! Du schaust uns ja an mit so gütigen Augen! Du verstehst es am besten, mit Jesus zu sprechen. Gebetsgemeinschaft Krumegg.*

Daß in den gesellschaftlichen Aufreibungsprozessen so viele *Mutter-Institutionen* gesucht und beansprucht werden, kennzeichnet gegenwärtige Befindlichkeiten und Sehnsüchte (vgl. JÖRNS 1994: 27). Wie wichtig den Besucherinnen das Vorhandensein eines Anliegenbuches ist, zeigen Eintragungen auf dicht beschriebenen Umschlaginnenseiten, die das Auflegen eines neuen Buches fordern – die Beispiele stammen aus Mariazell: 17. 5. 1965 *Bitte ein neues Buch auflegen: dieses ist total voll!* – 23. 4. 1995 *Ein neues Buch muß her! – Lieber Gott! In diesem Buch ist leider kein Platz! Wir waren trotzdem hier!* Eine quantitative Auswertung der Mariatroster Anliegenbücher aus dem Jahr 1994 ergab, daß 36,8% Prozent der Eintragungen nur aus Unterschriften bestehen, manchmal ergänzt durch die Bemerkung: *war hier!* Das ist der prozentuell höchste Anteil, gefolgt von „Dank/Bitte allgemein“ mit 24,8%. Es geht also sehr häufig schlicht darum, sich oder einen wichtigen Moment im Leben zu „verewigen“. Sollte gerade kein Buch vorhanden sein, werden Eintragungen auch „nachgeholt“: *In nachträglicher Nachschrift schreiben wir hier unsere Verlobung vom 26. 4. 86 nieder. (...) Erwin u. Astrid.* Die schriftliche Fixierung verleiht einer Bitte um Hilfe eine gewisse Dauer. Auch die Vorstellung, dem Anliegen in schriftlicher Form mehr Nachdruck und Intensität zu verleihen, spielt eine Rolle. In einem Brief aus dem Jahr 1989, gefunden auf der Rückseite eines Motivbildes in Mariazell, schreibt eine Frau: *Ich nehme an, daß Du über all meine Probleme Bescheid weißt, weil ich ja sehr oft mit Dir spreche. Aber ich will Dir schriftlich meine Probleme anvertrauen, und das Papier ganz nahe zu Dir bringen. Ich habe es das letzte Mal von anderen Leuten gesehen, deshalb möchte ich es dieses Mal auch so machen. (...)* Die mündliche Aussprache mit Maria erscheint angesichts eines hohen Leidensdruckes nicht mehr ausreichend (vgl. PONISCH 1996: 267).

Das Niederschreiben eines Angelegens kann als Handlung gesehen werden, die in bezug auf die jeweilige Angelegenheit bereits Schritte in Richtung einer möglichen Lösung versucht. Dieser Schritt kann einfach darin bestehen, daß um Hilfe von „außen“ gebeten wird und sozusagen auf „innerweltlicher“ Ebene durch eine nicht zu unterschätzende therapeutische Wirkung des Schreibens. Starke Emotionen wie

¹ Bezogen auf die Gesamtzahl der Texte während des Untersuchungszeitraumes wenden sich 36,1% der Eintragungen an die *liebe Muttergottes*, womit auch die häufigste Anredeform genannt ist, 7% richten sich an den *lieben Gott*. (PONISCH 2001: 91).

Schmerz, Trauer, Verzweiflung oder auch Freude und Glück werden *geäußert* und damit leichter *faßbar*. Was benennbar wurde, verliert schließlich an Übermacht – ein markantes Beispiel dafür kennen wir aus dem Märchen vom „Rumpelstilzchen“. Walter Heim schreibt in Zusammenhang mit den Ingenbohrer Grabbriefen über die therapeutische Dimension des schriftlichen Gebetes:

Psychologisch gesehen ist also das schriftlich objektivierte Gebet dem rein geistigen oder mündlichen Beten überlegen, namentlich dann, wenn man es nicht für sich behalten muß, sondern es auf irgend eine wirksame Weise einem himmlischen Gesprächspartner übergeben kann. Die Extraversion des Gebetes findet dann – in der Vorstellungswelt des Beters – wirklich einen Zielpunkt, ein sich ihm öffnendes Du. Wenn also eine Mauerinschrift bei einem Gnadenbild angebracht oder ein Brief auf dem Grab eines Heiligen niedergelegt wird, so kann diese Handlungsweise das Empfinden hervorrufen, das Geschriebene werde nun wirklich von einem aufnahmebereiten Du gelesen und verstanden (HEIM 1961: 87).

Im Augenblick des Schreibens wird Einsamkeit durchbrochen, selbst wenn dies nicht aus einer im engeren Sinne religiösen Einstellung heraus geschieht und der oder die „fiktive andere“ mit den tradierten Vorstellungen nicht übereinstimmen. Jemanden um Hilfe anrufen zu können verweist darauf, daß es – zumindest in der Vorstellung – jemanden gibt, der helfen kann. Wer um Hilfe anruft, zeigt, daß die eigenen Möglichkeiten erschöpft sind und daß er/sie deshalb nun über die eigenen Grenzen in ein „Außerhalb“ hinausgeht. Es bedeutet die Möglichkeit, sich „in Beziehung zu setzen“, und es bedeutet, daß Hoffnung, wie gering auch immer, noch vorhanden ist. Das allein kann allerdings manchmal schon sehr viel sein. Die – oft verzweifelte – Suche nach dem Sinn des Lebens ist etwas, das Menschen an den Rand ihrer Existenz führen kann. Sie hat mit dem Verlust oder der Deformation von Lebensbeziehungen zu tun, mit Krankheit und mit der Suche danach, wie das verlorene wiedergefunden oder das Deformierte wiederhergestellt werden kann. Wenn Gott oder Maria für Menschen eine Rolle spielen, dann meist im Blick auf die Beziehungen zu den im Leben wichtigen Menschen: 6. 9. 1997 *Liebe Gottesmutter! Steh mir bei! Ich möchte einen geliebten Menschen nicht verlieren, aber wie es scheint, bin ich auf dem besten Weg dorthin. Bitte hilf mir in meiner Situation!* – 7. 4. 2000 *Bitte laß den N. ewig bei mir bleiben, und ich bitte laß wenigstens einen Tag so wunderschön sein, wie ich ihn mir erträume: 1 Tag lang (wenigstens einen!) am Thalersee (oder Schloßberg) BITTE.* Gott und Maria sind auch Partner, die gesucht werden, wenn Menschen gegen Menschen Hilfe suchen: *Liebe Himmelmutter bitte hilf mir. Ich bin so arm neben meine Leute, bitte, bitte!* – 15. 6. 2000 *Liebe Mutter Gottes bitte den Herrn, dass er Einhalt gebietet, damit uns der Nachbar nicht mehr quält! Martha K.* Auch Eintragungen von Kindern finden wir in diesem Zusammenhang: 2. 1. 1998 *Markus H. Mein Wunsch ist: das Papa Mama nicht mehr schlägt.*

Die große Zahl der Anliegen, die auf unterschiedlichste Weise nahe persönliche Beziehungen bzw. die Sehnsucht nach Nähe und eine als schmerzlich erlebte Ein-

samkeit ansprechen, spiegelt die Zerbrechlichkeit von Menschen und ihren Beziehungsgefügen:

4. 7. 1999 *Lieber Gott – ich habe Dich schon tausende Male gebeten, mir einen Partner zu überbringen – bis heute habe ich nur Enttäuschungen erlebt – ich habe Geduld und gebe deshalb nicht so schnell auf. Mein Leben ist einsam und darum bitte ich Dich nochmals mich zu erhören und mir zu helfen. I. K. Graz.* Auch der zahlenmäßig hohe Anteil von Eintragungen zum Thema Krankheit verweist im Grunde in den Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen, da meist für Menschen gebeten wird, die den Eintragenden nahe stehen: 6. 9. 2000 *Heilige Mutter Gottes ich danke Dir für die Gesundheit meines Mannes, es schien aussichtslos, ist wieder gesund geworden durch die Fürbitte zu Dir. Danke! R. Gerda.*

Wie relevant die Themen Beziehung bzw. Einsamkeit sind, bestätigt sich ebenso in den Statistiken der Telefonseelsorge, bzw. auf indirekte Art im Beitrag von Helmut Eberhart, der zeigt, wie vergleichsweise gering der Anteil von Eintragungen ist, die sich Themen von allgemeinerer Reichweite oder aktuellen Ereignissen in der Welt widmen (vgl. EBERHART 2002).

Wie erwähnt, besteht der zweitgrößte Teil der Eintragungen aus allgemein formulierten Bitten oder Danksagungen. Die Texte erinnern oft an die formelhaften Inschriften, wie sie von traditionellen schriftlichen Devotionsformen her bekannt sind. Die „allgemein“ gehaltene Formulierung sollte nicht mißverstanden werden als Gradmesser für die Dringlichkeit einer Bitte oder die Innigkeit eines Dankes. Die sprachliche Genauigkeit spielt in der Kommunikation mit Maria oder Gott keine entscheidende Rolle, und wir können davon ausgehen, daß auch die in ihren Formulierungen sehr kurz gefaßten Anliegentexte die vielfarbige Palette menschlicher Emotionen enthalten. Manchmal ist es wahrscheinlich gerade die Intensität eines Gefühls, die ausführlicheres Formulieren nicht zuläßt und in einem *Bitte* mit acht Rufzeichen seinen konzentrierten Ausdruck findet oder in einem *Warum?* quer über eine ganze Seite geschrieben.

Gerade dann, wenn man „keine Worte mehr findet“, können Formeln helfen, „Unsaßbares“ dennoch auszudrücken. Der innere Gehalt ist an der Formel selbst freilich nicht ablesbar. Wendungen wie: *Danke! Bitte hilf weiterhin!* Oder: *Heilige Maria bitt' für uns!* können subjektiv sehr verschieden aufgeladen werden: sie können „nur“ Formel sein, sie können aber auch Ausdruck sehr intensiven Gefühls sein, ohne daß sich ihre äußere Form ändert. „Die Formel steht also zwischen der ausführenden Rede und dem bloßen Zeichen; sie ist nicht die letzte Abbrüviatur, aber sie signalisiert etwas in der Rede, ist verdichtete Rede“ (BAUSINGER 1980: 66). In ihrer zurückhaltenden und knappen Weise geben diese Eintragungen zwar keinen Einblick in konkrete Sorgen, Wünsche und Anliegen der Schreibenden, aber sie verfügen in der spezifischen asymmetrischen Kommunikationssituation über eine funktionale Qualität, die ausführlich und konkret formulierten Anliegen um nichts nachsteht, da die Empfänger ohnedies Bescheid wissen: – *du weißt schon!* oder: *Bitte hilf, dass das, was wir besprochen haben, sich erfüllt!*

Ein weiterer Aspekt dieser Art von Eintragungen ist eine bewußte Reduktion des Inhaltes, wenn man verhindern möchte, daß andere Mitlesende allzu persönliche

Einzelheiten erfahren. Mitleserschaft ist ein nicht unwesentliches Moment des Anliegenbuches – daher kann es auch als „Trostbuch“ dienen, wenn man beim Durchblättern und Lesen feststellt, daß es anderen, wenn nicht noch schlechter, so wenigstens gleich schlecht geht. Dadurch relativiert sich der eigene Schmerz zumindest teilweise, und vor allem bleibt man nicht mehr so allein damit. „Zu sehen, welche Übel einem selbst erspart bleiben, ist wahrlich angenehm“ (Lukrez). Trost wird durch Vergleich gewonnen. Das Unglück der anderen hilft, das eigene zu ertragen und läßt erkennen, daß es immer irgendwo noch schlimmer ist (vgl. BRUCKNER 2001: 129). Zuweilen spendet man sich auch untereinander Trost: *Es ist alles so schrecklich!* Darunter: – *Kopf hoch, du Zeile über mir!*

Der Grad der Öffentlichkeit und der religiöse Kontext bestimmen den Grad der geäußerten Vertraulichkeit und Intimität in der Kommunikation mit Maria oder Gott. Diese Art der Kommunikation ist vergleichbar der Verständigung in engen Freundschaftsbeziehungen, die zuweilen ebenso beinahe wortlos funktioniert, da man „weiß“, was die/der andere denkt. Sich wortlos zu verstehen, bedeutet, zu verstehen, worüber geschwiegen wird. Die Vorstellung, daß Maria weiß, worüber geschwiegen wird, ist eine wichtige Komponente und z.T. auch Voraussetzung für das Anliegenschreiben, da sie für viele Eintragende, die sprachlich und insbesondere im schriftlichen Ausdruck nicht sehr gewandt sind, entlastend wirkt, weil sie in keinem Fall fürchten müssen, nicht verstanden zu werden.

Indem ein Mensch seine Sorgen Gott oder Maria anvertraut, kann es ihm möglich werden, Geborgenheit zu erfahren. Zudem unterliegt die Möglichkeit, sich im Gebet oder durch eine Eintragung im Anliegenbuch auszusprechen, kaum zeitlichen Einschränkungen, abgesehen von den Öffnungszeiten der Kirche, da Gott oder Maria immer Zeit haben – eine Qualität, die nicht zuletzt auch in nachstehender Eintragung Wertschätzung findet: 24. 7. 94 *Lieber Gott, Danke, daß es Dich gibt, weil immer wenn ich niemanden habe mit dem ich sprechen kann bist Du da! In einer Kirche fühle ich mich geborgen. (...) Ich hab Dich lieb Bussi G.*

Aus einer derart vertrauensvollen Haltung heraus kann auch die Entscheidung über den weiteren Verlauf des „Schicksals“ in die Hände der höheren, als allwissend, weise und gütig gedachten Instanz gelegt werden, sodaß dem Ergebnis in jedem Fall ein Sinn beigemessen werden kann – sogar wenn der Ausgang der Geschichte der ursprünglichen Erwartung widerspricht oder eine Lösung im Sinne einer Veränderung der realen Umstände weiterhin ausbleibt. Die diesbezüglich imaginierte „Arbeitsteilung“ zwischen Gott und den Hilfesuchenden unterliegt unterschiedlichen Auffassungen. Sie reichen von: „Gott, mach was!“ über: „Ich bemühe mich ja, aber allein kann ich nicht“ bis: „Wie soll ich das und jenes denn nun verstehen?“ Also von der Idee, der durch Gott veränderbaren Wirklichkeit unter mehr oder weniger aktivem eigenem Mitwirken bis zur bloßen Umdeutung der bestehenden Tatsachen in eine sinnvolle Richtung. Kontigenzbewältigung wird zur zentralen Sinnfigur religiöser Praxis, die dem Menschen die Erfahrung sinnwidriger Zufälle und Unfälle sinnvoll zu verarbeiten hilft. In diesem Zusammenhang hat Peter Assions Feststellung für die zeitgenössische Mirakelliteratur auch für die Anliegenbücher Geltung: „Das ‘Wunder’ scheint heute weniger dazu da, die Wirk-

lichkeit zu korrigieren, als ihr vielmehr einen Sinn zu verleihen“ (ASSION 1973: 59). Demnach kann Sinn schließlich auch darin erfahren werden, das auferlegte „Kreuz zu tragen“:

10. 7. 1985 Heilige Maria, Mutter Gottes, ich trage was mir auferlegt wurde, hilf Du mir es besser und würdiger zu tragen. Bitte für mich, die ich in tiefen Schmerzen lebe. – 16. 1. 2000 Heilige Maria Mutter Gottes! Bitte hilf mir den Tod meines geliebten Sohnes besser zu verkraften u. daß ich an Leib und Seele gesund bleibe, damit ich sein Grab besser betreuen kann u. für ihn immer gut beten kann. Beschütze mich auch weiterhin auf allen meinen Wegen sowie auch meine 2 Töchter. Auf Wiedersehen liebe Mutter Gottes. F. Rosa.

In diesem Zusammenhang wird tendenziell eine unterschiedliche Haltung zwischen der älteren und jüngeren Generation sichtbar. In den Eintragungen älterer Menschen spiegelt sich eher die Einstellung, der Mensch müsse wie Jesus bereit sein, den Plan Gottes anzunehmen und zusammen mit Gott zu verwirklichen. Die Daseinsmetapher „Kreuztragen“ bedeutet eine Spiritualisierung des Leidens und prägte eine ganz spezifische christliche Identität (WIEBEL-FANDERL 1993: 248) aus, die die jüngere Generation nicht mehr im selben Maße bereit ist anzunehmen. Sie äußert vielmehr einen Protest gegen das Leid. Es geht nicht mehr darum, Leid geduldig und in Würde zu akzeptieren, sondern es so schnell wie möglich zu beenden oder besser noch überhaupt zu vermeiden:

Der Mensch von heute leidet darunter, daß er nicht mehr leiden will, genau wie man krank darüber werden kann, ständig der perfekten Gesundheit nachzujagen. Unsere Zeit erzählt im übrigen eine seltsame Geschichte: die einer ganzen Gesellschaft, die sich dem Hedonismus verschrieben hat und für die alles zur Last und zur Qual wird. Das Unglück ist nicht allein Unglück: es bedeutet, schlimmer noch, das Scheitern des Glücks (BRUCKNER 2001: 12).

Dies mag als Ausdruck jener paradoxen Entwicklung erscheinen, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewissermaßen zu einer Ideologie der „Verpflichtung“ zum Glück zuspitzt. Ein Dogma, das dazu anhält, alles unter dem Aspekt entweder des Vergnügens oder der Unannehmlichkeit zu sehen. Pascal Bruckner versteht darunter „die Tatsache, daß eine allgemeine Euphorie dekretiert wird und diejenigen, die das Glück nicht abonniert haben, in die Scham und ins Unglück verstoßen werden. Ein doppeltes Postulat: Man soll einerseits das Beste aus seinem Leben machen und sich andererseits grämen und bestrafen, wenn man das nicht schafft“ (BRUCKNER 2001: 13). Eine verhängnisvolle Gleichsetzung von Glück und Lebenssinn bzw. von Sinn des Lebens und leidensfreiem Funktionieren, konstatiert auch Klaus-Peter Jörns:

Der Eudämonismus, die Glücksbessenheit, ist eine wirkliche Gefahr für uns, wie jede andere Besessenheit auch. (...) Der Positivismus der Gegenwart hat den Sinn des Lebens ans Funktionieren gebunden, also eigentlich

technisiert. So ist aus dem Sinn des Lebens längst der Zweck des Lebens geworden. An der fortschreitenden Verwechslung von Sinn und Zweck, an der fortschreitenden Ver zweckung des Lebens, merken wir, daß es gar nicht mehr um uns geht, sondern um Zweckdienlichkeit unseres Verhaltens. Wo es um Zwecke und Systeme geht und nicht mehr um uns, kann nur noch Abwesenheit von Sinn erfahren werden. Und alles Dysfunktionale wie Leiden, Krankheit, Abschied und Tod wird zu einer bedrohlichen Erscheinung der Sinnlosigkeit des Lebens überhaupt (JÖRNS 1994: 29).

Kirche bietet nun einen geschützten Raum, in dem Schmerz und „Versagen“ nicht schamhaft versteckt werden müssen, sondern im Gegenteil als Teil des Menschseins bestehen – *dürfen*, ist man bereits versucht zu sagen. Konkret bezogen auf das Anliengenschreiben kommt noch hinzu, daß Schrift interaktionsfreie Kommunikation ermöglicht und gleichsam als rettendes Prinzip Bindung und Kommunikation auch unter den Bedingungen der Vereinsamung und des Zerfalls der Bindungen ermöglicht (vgl. ASSMANN 2000: 14).

Das Eintragen eines Anliegens kann als Handeln begriffen werden, das „Wirkllichkeit“ erschafft, das die Präsenz einer helfenden Instanz als Ansprechpartner generiert und dieses „Du“ als Gegenüber zugleich im gegebenen Kontext bestätigt findet. Ein „Du“ in Gestalt von Maria, Gott, Jesus oder eines/einer Heiligen, das helfen kann und dies aufgrund seiner charakterlichen Disposition auch tut, vorausgesetzt, das Verlangte ist in Einklang zu bringen mit der „Gottesordnung“. Um Hilfe zu erfahren, gilt es, dementsprechend „legitime“ Wünsche zu formulieren oder in der Rolle des „verlorenen Schafes“ bzw. unmündigen Kindes auf Nachsicht, Milde und Großmut der heiligen Gestalt zu setzen. Dabei besteht die Gefahr, daß Religion weitgehend als „Haben-Religion“ verstanden wird, die vorwiegend dem Eigennutz dient (FUNK 1977: 66). Die Lebens- und Religionspraxis ist, wie Paul Zulehner bereits aufgrund seiner Umfrageergebnisse feststellen konnte, weniger durch das in der Kirche überlieferte Evangelium geformt, sondern vielmehr durch die Suche nach religiöser Beheimatung in einer bergenden Welt Gottes. Aus der „Verknüpfung von Religion und dem Wunsch nach Beheimatung“ kann „unbemerkt ein religiöser Sicherungs-, ja Versicherungsvorgang werden“ (ZULEHNER 1982: 59). „Im Gebet versichert sich der Mensch, daß es eine Macht gibt, die das Unheil in Heil verkehren kann. Die Hoffnung auf Gott vermag Situationen tragbar zu machen“ (WIEBEL-FANDERL 1993: 256). Nun beschränkt sich das Bestreben, durch ein möglichst adäquates Verhalten und legitimes Begehren die Chance auf Hilfe und Beistand zu erhöhen, keineswegs allein auf die inhaltliche Ebene, sondern findet auch in den formalen Strategien der sprachlichen Äußerungen seinen Ausdruck, worauf ich hier jedoch nur verweisen kann, ohne weiter darauf einzugehen (vgl. PONISCH 2001: 178-200).

Die im Vergleich zu historisch älteren Devotionsformen relative Offenheit und Unmittelbarkeit des Anliengenschreibens ermöglicht neben der inhaltlichen und formalen auch eine funktionale Heterogenität. Entsprechend fließen Elemente aus dem „profanen“ Bereich ein wie beispielsweise ihre Verwendung als Forum öffentli-

cher Selbstthematisierung, als öffentliches Tagebuch oder auch als Ersatz für fehlende Gesprächspartner. Hier mag bisweilen weniger der religiöse Bezugspunkt im Vordergrund stehen als vielmehr die diesen Äußerungsformen innewohnende psychische Entlastungsfunktion, wobei das eine das andere jedoch keineswegs auszuschließen braucht. Neben einmaligen oder in größeren Zeitabständen von derselben Person verfaßten Eintragungen in Briefform finden sich immer wieder recht umfangreiche Texte, die über Monate oder sogar über Jahre hinweg in kurzen Zeitabständen, von der gleichen Person geschrieben sind – die Zahl der „Dauergäste“ scheint während der letzten drei Jahre noch angestiegen zu sein. Diese Eintragungen weisen durchaus tagebuchähnlichen Charakter auf.

Im Unterschied zum privaten Tagebuch, das gewöhnlich keine Leser hat, oder nur ausgewählte Dritte, die man ins Vertrauen ziehen möchte, ist die Mitleserschaft im Anliegenbuch nicht kalkulierbar und anonym. Hier spielt demnach der Öffentlichkeitsgrad, in dem sich das Schreiben vollzieht, eine Rolle, gleichzeitig aber auch das Wissen um dessen Begrenztheit. Überdies schafft die symbolische räumliche Abgrenzung innerhalb des Kirchenraumes einen stilisierten Raum der Privatheit, der vertrauliche Formen der Mitteilung zuläßt, in dem Geheimnisse offenbart und gleichzeitig geheimgehalten werden können, wodurch sich eine besondere Kommunikationschance eröffnet. Wir befinden uns damit auch in der Nähe von institutionalisierten Formen der Selbstthematisierung wie der Beichte, der Psychotherapie oder medizinischen Anamnese. Alois Hahn verwendet zur Charakterisierung des in diesem Zusammenhang wirkenden Mechanismus die Metapher des paradoxen Generators: Kommunikationsverbote nach außen hin erlauben sonst nicht mögliche oder doch unwahrscheinliche Kommunikation. Das Briefgeheimnis ließe sich in den gleichen funktionalen Zusammenhang einordnen: Auch hier wird durch die Unterstellbarkeit der Bewahrung eines Geheimnisses Kommunikation möglich, die sonst unterbliebe (HAHN 1997: 1106). Im Hinblick auf die Frage, wie sich „die konträren Interessen von Selbstkontrolle (...) miteinander versöhnen“ (HAHN 1997: 1106) lassen, wird man bei genauerem Hinsehen bald gewahr, „daß die beiden einander scheinbar widersprechenden Techniken des Aufbaus von Selbstkontrolle und Affektdisziplin: Verhüllung und Enthüllung, auf intime Weise miteinander verbunden sind“ (HAHN 1997: 1106). Selbstkontrolle setzt Selbsterkenntnis voraus. Insofern erlaubt oder begleitet das Wechselspiel von Selbstoffenbarung und Verhüllung, für das das Anliegenbuch als Schauplatz genützt werden kann, einen Prozeß der Identitätsfindung und verbunden damit einen Prozeß der Krisenlösung. Nach Abschluß einer Krisenphase kann dieser Schauplatz wieder verlassen werden. Entsprechend enden auch die erwähnten „Fortsetzungsgeschichten“ in den Anliegenbüchern, nachdem eine kritische Lebensphase ihren Ausgang fand.

Je mehr sich die Identität des spätmodernen Subjekts fragmentiert, desto dringender wird das Bedürfnis, die eigene Biographie durch ritualisierte Bekenntnisse permanent neu zu definieren. Dieses Bedürfnis äußert sich nicht zuletzt im gegenwärtigen Boom verschiedenartigster TV-Talk-Shows oder Telefonkontaktsendungen im Radio als Foren öffentlicher Selbstenthüllung und ritualisierter Selbstbekenntnisse, für die es nahezu keine Tabuzonen mehr zu geben scheint. Peter Huemer

schreibt in der „Presse“: „Wer seiner Umwelt mit einer aus Ohnmacht gespeisten Interesselosigkeit begegnet, der nimmt sich selber doppelt ernst. Das fördert das selbstbezogene Gerede in den Medien und zugleich dessen Wirkungslosigkeit. Denn man kann über alles reden, wenn es um nichts geht“ (HUEMER 1996: II).

In den Briefen an Maria oder Gott machen die Schreibenden das Anliegenbuch zu ihrem privaten, aber öffentlich ausliegenden Tagebuch. Meist sind es junge Menschen, die ihre Beziehungsprobleme, ihren Liebeskummer und ihre Suche nach ihrem Platz in der Welt auf diese Art thematisieren.

Als abschließendes Beispiel möchte ich die Geschichte von T. (Φ) und S. (X) anführen: Vom 19. April 1988 bis 24. Juni 1989 kommen eine Studentin und ein Student beinahe täglich in die Kirche von Mariatrost und schreiben ins Anliegenbuch. Sie kommen selten miteinander, manchmal treffen sie einander zufällig in der Kirche. Ihre Briefe an den „Herrn“ sind zugleich ein Ort indirekter Begegnung, der für sie einen Weg darstellt, über ihre Gefühle füreinander, ihre Liebe oder vielmehr ihren Versuch einer Liebe, ihre Enttäuschungen und Verzweiflungen zu „reden“. Da jeder die Eintragungen des anderen liest, funktioniert diese Form indirekter Kommunikation verlässlich. Oft finden sich zwischen den Zeilen ihrer Briefe Kommentare, Fragen und Erklärungen, die an den jeweils anderen gerichtet sind (hier fett gedruckt), oft auch ein direktes P. S.

19. 4. 1988 Herr, ich danke Dir für die schönen Momente, die ich durch sie erleben darf. Ich weiß, ich bin momentan fern von Dir, doch gib mir die Kraft, wieder zu ihr zu finden. Bitte laß von ihrem Lebensgeist ein wenig in mich dringen, um meine Verzweiflung und innere Leere weg zu wischen. Ich habe eine Kerze für uns beide angezündet. Gib uns die Kraft und den Mut, das Licht gemeinsam zu empfinden und in Deinem Namen eins zu werden. Hilf mir bitte, sie so zu lieben, wie Du es forderst – selbstlos, nur für den anderen da zu sein – und laß mich nicht neuerlich zu einer Enttäuschung werden. Ich brauch' sie so! Danke Dir. T.

2. 5. 1988 Ich bin total traurig, nicht wie manche denken, total sauer. Ich zeige es dann halt so. + von wegen nichts sagen. Sage ich etwas, dann ist er erst recht fertig. Wahrscheinlich verlangt er echt zu viel. Kann mir auch vorstellen, daß es ihn hart trifft, sieht man ja auch, aber – bin ich eine Schlange, die aus ihrer Haut heraus kann?? Du weißt genau, wie's in mir aussieht und verurteilst mich trotzdem nicht. Weißt Du, irgendwie ganz gut so. Obwohl ich Dir immer so viel schreibe + mit Dir spreche, ist mein TB trotzdem immer voll, d.h. 1 Seite pro Tag geht sich locker aus. Weiß ich, was ich will? Wahrscheinlich nicht. Ich glaube, ihm reicht's. (dem Blick nach zu urteilen) Kann's ihm leider nicht verdenken. Wenn ich alles immer richtig machen würde, wäre ich superwoman, oder etwa nicht? Ich würde gerne wissen, was mein Schicksal ist. Ja, ich weiß, das ist Utopie... (...) (S)

10. 5. 1988 Hallo. Weißt Du, das Leben ist schön. Warum? Du weißt es auch. Ich glaube, hätte ich nicht diese Zufluchtmöglichkeit zu Dir, ich könnte nicht sein. Danke Dir dafür. Könntest Du nicht manche Menschen von vielen Dingen abhalten, die sie tun wollen? (S) Wie ist das zu verstehen? (T) -allgemein. (S) Vielleicht schon, aber Du möchtest, daß sie daraus lernen, stimmt's? Gott, heute bin ich glücklich. Es kommt

nicht oft vor, in letzter Zeit schon gar nicht, aber heute ist so ein Tag und überhaupt. Weißt Du, ich bin froh, daß ich Dir alles so sagen kann Danke! (S)

16. 5. 1988 Gott, ich weiß nicht, was ich Dir sagen soll, Du weißt ja eh alles. Da ist es so kalt. Glaubst Du, daß das alles hier hineingeschrieben gehört? Ich glaube nicht alles: (S) Danke, sehr fein! (T) Gott, ich bin so müde, mir geht's nicht besonders gut. Aber so komme ich morgen wieder, allerdings um 8h . Es ist ein ganz anderes Gefühl, den Gottesdienst bewußt zu erleben. Ich kann nicht mehr schreiben. Tschüß. Antworte auf alle Fragen persönlich (S). Da bin ich aber gespannt! (T)

Mit einer Unterbrechung vom September 1988 bis zum März 1989 (das Anliegenbuch aus dieser Zeit ist nicht mehr vorhanden) begleiten wir T. und S. bis zum Juni 1989. Nach einigen Trennungsversuchen kam es schließlich zum endgültigen Bruch. Beide haben in der Zwischenzeit allerdings eine neue Liebesbeziehung gefunden. Die letzte Eintragung von T. lautet:

24. 6. 89 Herr, ich werde von nun an nicht mehr herkommen. Ich werde Dich in einer anderen Kirche wiederfinden. Ich habe Fotos, Briefe der Vergangenheit weggeworfen. Die Vergangenheit ist tot, es lebe die Zukunft. Danke für alles. T.

Die regelmäßigen Besuche in der Kirche in Verbindung mit dem Schreiben ins Anliegenbuch wurden gleichsam zu einem Ritual für die beiden, das ihre Beziehung begleitete. Die Barrieren einer direkten Verständigung konnten in Gestalt der Briefe an Gott aufgehoben werden, indem die Mitteilungen zugleich immer auch an den jeweils anderen gerichtet waren. Nachdem die Beziehung zwischen T. und S. ein Ende gefunden hatte und zugleich eine lange Phase starker emotionaler Krisen, löst T. sich vom diesem Ort, der durch das Ritual des gemeinsamen Schreibens schließlich auch ein symbolischer Ort ihrer Beziehung geworden war. Nach Überwindung der Krise, bedarf es der begleitenden und heilsamen Rituale in dieser spezifischen Weise nicht mehr.

Das Eintragen eines Anliegens in ein dafür vorgesehenes Buch an einem dafür bestimmten Ort kann in manchen Fällen als Ritual verstanden werden – also als Möglichkeit zu angeleitetem Handeln, wo angesichts einer Ohnmachtssituation eigenes Handeln blockiert ist (vgl. EBERHART-PONISCH 2000: 17). Unterstützt wird dieser Aspekt in unserem Zusammenhang zudem auf den möglichen Rückgriff auf sprachliche Formeln, die einen Weg aus der Sprachlosigkeit anbieten und Schweigen im direkten Wortsinn überbrücken helfen. „Riten bieten (...) nicht notwendig Immunität gegen Furcht, Angst, Schmerz und Verzweiflung, aber sie überbrücken die sonst handlungslos bleibenden Situationen. Sie sind eine Reaktion auf den Horror vacui des Handelnden“ (HAHN 1977: 67).

Dennoch – die gewählte Perspektive sollte hier keinesfalls zu Beruhigung und falscher Gewichtung versuchter und vielleicht temporär erlangter Sicherheit verleiten. In fragilster Gestalt nur will sie sich einfinden inmitten von Untröstlichem und „Unerhörtem“ in doppeltem Wortsinn.

LITERATUR

- ASSION, Peter
1973: Ein Kult entsteht. Untersuchungen zur Verehrung der Ulrika Nisch von Hegne am Bodensee, in: *Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg 1971–1973*, S. 43–63.
- ASSMANN, Aleida und Jan
2000: Schrift, Gott und Einsamkeit. Einführende Bemerkungen, in: Dies.: (Hg.): *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation VI*, München, S. 13–26.
- BAUSINGER, Hermann
1980: *Formen der „Volkspoesie“*, Berlin.
- BRUCKNER, Pascal
2001: *Verdammt zum Glück. Der Fluch der Moderne*, Berlin.
- EBERHART, Helmut
2002: Von Lassing bis Kosovo. Aktuelle Ereignisse in Anliegenbüchern, *Acta Ethnographica Hungarica* 47. 289–299.
- EBERHART, Helmut und PONISCH, Gabriele
2000: Hallo lieber Gott! Aspekte zu schriftlichen Devotionsformen in der Gegenwart. In: Klára KUTI und Béla RÁSKY (Hg.): *Konvergenzen und Divergenzen. Gegenwärtige volkskundliche Forschungsansätze in Österreich und Ungarn*, Budapest, 11–27.
- FUNK, Rainer
1977: *Frömmigkeit zwischen Haben und Sein*, Zürich.
- HAHN, Alois
1977: Kultische und säkulare Riten und Zeremonien in soziologischer Sicht. In: *Anthropologie des Kultes. Die Bedeutung des Kults für das Überleben des Menschen*, Freiburg i. Br.
1997: *Geheimnis*. In: Christoph WULF (Hg.): *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim–Basel, 1105–1118.
- HEIM, Walter
1961: Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe der Mutter M. Theresia Scherer in Ingenbohl. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart (=Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 40), Basel.
- HÖHN, Hans-Joachim
1996: *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg (=Quaestiones disputatae 154), Basel, Wien, 3. Aufl.
- HUEMER, Peter
1996: Die Zerstörung des Privaten. In: „Die Presse“, 16./17.3.1996, Spectrum, I–II.
- JÖRNS, Klaus-Peter
1995: *Telefonseelsorge – Nachtgesicht der Kirche. Ein Kapitel Seelsorge in der Telekultur*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn.
- PONISCH, Gabriele
1996: „Bitte um weiteres Glück!“ Anliegenbücher als Möglichkeit zeitgenössischer Devotion. In: Helmut EBERHART u. Heidelinde FELL (Hg.): *Schatz und Schicksal. Steirische Landesausstellung 1996*, 261–272.
2001: „Danke! Thank you! Merci!“ Die Pilgerbücher der Wallfahrtskirche Mariatrost bei Graz (=Grazer Beiträge zur Europäischen Ethnologie 9), Frankfurt a. Main, Berlin, Bern, Wien u. a.
- WIEBEL-FANDERL, Oliva
1993: *Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen*, Wien, Köln, Weimar.
- ZULEHNER, Paul M.
1982: „Leutereligion“. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre? Wien.

VON LASSING BIS KOSOVO

AKTUELLE EREIGNISSE IN ANLIEGENBÜCHERN

Helmut EBERHART

Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie, Universität Graz
Attemsgasse 25, A-8010 Graz, Österreich
helmut.eberhart@uni-graz.at

Abstract: *From Lassing to Kosovo. Actual Events in Pilgrim Books* – This paper deals with a certain aspect of the so called “pilgrim books”, which appeared from time to time during the last years but are still to be described as “marginal”: We read texts letting us feel the consternation of the authors, although they are not directly touched by the event they described. Usually pilgrim books contain texts with individual references, but in certain cases we find texts with collective references – taken as a theme we see war and peace, catastrophes, party and social politics.

The lecture discovers this topic not only on the basis of different pilgrim books, but asks also the question, if and how often we find such kind of text in pilgrim books analysed by other scholars in the last decades.

Keywords: pilgrim book, pilgrimage, actual events, politics

Im Juli 1999 hatte ich anlässlich einer Konferenz in Budapest Gelegenheit, einige Überlegungen zu den sogenannten Anliegenbüchern zu formulieren¹ (vgl. auch EBERHART–PONISCH 2000). Ausgangspunkt dafür waren einerseits vorangegangene Seminarprojekte am Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie der Karl-Franzens-Universität Graz,² andererseits die von mir betreute Diplomarbeit von Gabriele Ponisch, die dieses Genre anhand einer einzelnen Kirche untersuchte (PONISCH 1997 und 2001). Um das breite Spektrum der mittlerweile in vielen Kirchen aufliegenden Anliegen- oder Fürbittbücher anzudeuten, leitete ich mein Referat mit einigen Beispielen ein, darunter ernst gemeinte aber auch weniger ernst zu nehmende: „*Bitte hilf mir, daß ich diese Prüfung schaffe.*“ „*Lieber Gott hilf meinen Arbeitskolleginnen.*“ „*Wieso kann lieben so schmerzhaft sein?*“ „*Kauf mir einen Porsche, einen Ferrari, ein Schlagzeug, eine willige Frau, eine Villa und einen Panzer. Dein Roland*“ (EBERHART–PONISCH 2000: 11).

¹ Unter dem Titel „Konvergenzen und Divergenzen“ fand im Juli 1999 in Budapest ein Symposium statt, in dessen Verlauf jeweils ein Vertreter / eine Vertreterin der österreichischen und ungarischen Volkskunde zu einem bestimmten Thema sprach (vgl. KUTI, RÁSKY 2000). Dieses Symposium war auch der Auslöser für die von Gábor Barna und mir geleitete Sektion „Schriftliche Devotionsformen“ im Rahmen der SIEF-Konferenz in Budapest 2001.

² Im Studienjahr 1996/97 führte ich mit 12 Teilnehmerinnen zwei Seminarprojekte unter dem Titel „Schriftliche Devotionsformen“ durch. Dabei konnten 19 Kirchen mit Anliegenbüchern erfaßt werden, von denen im Rahmen des Seminars 10 genauer untersucht wurden; 8 Arbeiten gelangten zum Abschluß. (vgl. EBERHART, PONISCH 2000: 20–22).

Neben diesen Beispielen nannte ich auch eines, das dadurch auffiel, daß es weltpolitische Ereignisse in „überindividueller“ Form ansprach: „*Hilf den Menschen in Jugoslawien. Der Krieg soll aufhören!*“ (EBERHART-PONISCH 2000: 11). Die Eintragende war also nicht direkt davon betroffen, sondern bat ganz allgemein um Frieden in Jugoslawien. Damit ist ein entscheidender Unterschied zu den üblichen Eintragungen festgehalten, die sich entweder auf eine Person (in den meisten Fällen auf sich selbst) oder eine bestimmte Gruppe beziehen. In diesem Fall gilt die Referenz jedoch einer ganzen Region, bzw. einem unbekannten Kollektiv. Damit ist angesprochen, um welche Eintragungen es mir geht: Es handelt sich um Texte, deren Inhalte sich durch mediale Präsenz über einen kürzeren oder längeren Zeitraum den Rang eines aktuellen Geschehens erobert haben, das kollektive Betroffenheit auszulösen vermag, die in individuellen Reaktionen ihren Niederschlag finden können.

Worum handelt es sich also, wenn wir von Anliegenbüchern sprechen? Es scheint gerechtfertigt, auch in diesem Rahmen darauf hinzuweisen, da noch recht wenig Untersuchungen zu dieser Textgattung vorliegen. In immer mehr Wallfahrtskirchen, aber auch in manchen Pfarrkirchen werden Bücher, Mappen o.ä. aufgelegt, die eine Vielzahl von Eintragungen beinhalten, deren formale und inhaltliche Heterogenität charakteristisch für dieses Medium ist: Wünsche, Sehnsucht, Freude, Dankbarkeit, Ängste, Zweifel, Kritik, Einsamkeit, Verzweiflung, Schmerz, Haß, Spott, Ironie oder schlicht das Bedürfnis, sich durch die eigene Unterschrift zu „verewigen“, kommen darin zum Ausdruck. Neben der Funktion, der eigenen Bitte um Hilfe durch die schriftliche Fixierung Dauer zu verleihen, spielt auch die Vorstellung, daß Anliegen in schriftlicher Form nachdrücklicher und intensiver wirken, eine Rolle, vor allem wenn dies an einem Ort geschieht, der gewissermaßen eine „räumliche“ Nähe zu Maria oder Gott gewährleistet.

Allgemein hat sich für dieses Genre die Bezeichnung „Anliegenbuch“ durchgesetzt, in manchen Kirchen werden diese Bücher auch „Fürbittenbuch“, „Wallfahrerbuch“, „Gästebuch“, „Gedenkbuch“ oder „Pilgerbuch“ genannt. Es kann sich dabei um fest gebundene Bücher, um Hefte oder um einfache Ringmappen mit losen Blättern handeln. Es gibt auch Sonderformen, wie beispielsweise eine „Gebetswand“ oder einen „Gebetsbaum“ – eine in Baumform geschnittene Pinwand, auf die man Zettel heften kann (EBERHART-PONISCH 2000: 11f).

Die lokale Benennung ist oft Ausdruck der Intention, mit der man die Bücher ursprünglich auflegte. Gästebücher oder Pilgerbücher, die primär die Funktion hatten, anhand der Eintragungen den Einzugsbereich der Wallfahrt auch außerhalb der bekannten Gruppenwallfahrten festzustellen, wurden von den Eintragenden ihren persönlichen Vorstellungen und Bedürfnissen entsprechend bald zu Anliegenbüchern umfunktioniert. Ihre ursprüngliche Bezeichnung behielten die Bücher jedoch. Die offizielle Funktion der Fürbittenbücher bestand in der Aufforderung zur individuellen Formulierung von Fürbitten für den liturgischen Gebrauch, wobei die Empfehlung, sich an gedruckten Fürbittentexten sowohl inhaltlich als stilistisch zu orientieren, also möglichst allgemein gehaltene Bittformeln einzutragen, kaum befolgt wurde. Unabhängig von der liturgischen Norm thematisierten die Menschen

ihre konkrete und individuelle Alltagsproblematik. Die darin wahrgenommene Unzulänglichkeit für den liturgischen Gebrauch führte in einigen Pfarren schließlich dazu, daß Fürbittenbücher wieder abgeschafft wurden, wie dies Herbert Nikitsch z.B. für Wien feststellte (NIKITSCH 1990: 198; vgl. auch EBERHART-PONISCH 2000: 12).

Nicht zuletzt wurden Anliegenbücher – meist ungeachtet diesbezüglicher seelsorgerischer Konzepte, wie sie mancherorts im nachhinein entstanden – auch deshalb aufgelegt, um damit die zahlreichen Wandkritzeleien in den Kirchen zu kanalisieren. Darauf wies Walter Heim bereits 1961 in seiner großartigen Studie „Briefe zum Himmel“ hin (HEIM 1961: 17, Anm.11). In Mariazell finden wir entsprechende Hinweistafeln mit dem Vermerk: „Erhalte die Schönheit des Gotteshauses! Schreibe Deinen Namen und Deine Bitte nicht auf die Wände sondern in die Gedenkbücher!“ (PONISCH 1996: 262).

Es ist zwar nicht möglich, im Rahmen dieser kleinen Studie auf den nationalen und internationalen Forschungsstand näher einzugehen, doch sei zumindest angemerkt, daß weder die Sache selbst noch ihre Analyse durch die Forschung auf Österreich beschränkt ist, wenngleich die Mehrzahl einschlägiger Untersuchungen bisher aus Österreich zu stammen scheint. (Neben den ohnehin in diesem Beitrag zitierten Studien sei etwa noch auf Arbeiten von Ingo SCHNEIDER (1990), Burkhard PÖTLER (1994) und auf die von Andreas EBERT (1998) herausgegebene Textsammlung verwiesen.) Die Internationalität dieses Phänomens betont Walter Heim in seiner bereits angesprochenen Studie, sie findet aber auch darüber hinaus durch eigene Beobachtungen in verschiedenen Teilen Europas und durch vorliegende Studien aus Peru, der Schweiz, Frankreich, Deutschland und Ungarn Bestätigung. Es sei an die Arbeiten von Efrain MOROTE BEST (1950), Peter ASSION (1973), Serge BONNET (1976), Geneviève HERBERICH-MARX (1991), Hardy KROMER (1995), Gerhard SCHMIED (1998) und nicht zuletzt an die Arbeiten aus Ungarn von Krisztina FRAUHAMMER (1999) und Gábor BARNA (2000) erinnert.

Im Rahmen der oben erwähnten Projekte (vgl. Anm. 2) untersuchten 12 studierende punktuell Anliegenbücher aus einer Reihe steirischer Kirchen. Dabei konnten auch jene Eintragungen geortet werden, denen in der Folge meine Aufmerksamkeit gilt; Eintragungen also, die aktuelle Geschehnisse in „überindividuellen“ Bezügen fokussieren.

Um die Größenordnungen sichtbar zu machen, mit denen wir es hier zu tun haben, seien absolute Zahlen an die Spitze gestellt: Als Ergebnis der Seminare legten die MitarbeiterInnen Analysen zu Eintragungen in 8 Wallfahrts- bzw. Pfarrkirchen vor, wobei der Untersuchungszeitraum grundsätzlich (Ausnahme: Bärbach) von der jeweiligen Einführung bis 1996 reichte:

Tabelle 1

Ort:	E	A	U	E
Maria Buch:	4008	158 (3,94%)	08.78 – 08.96	1978
Bärnbach:	2400	0 (0,00%)	04.93 – 09.93	1989
Liezen:	449	20 (4,45%)	01.95 – 10.96	1989
Fehring:	1003	45 (4,48%)	01.95 – 12.96	1990
Fernitz:	1013	23 (2,27%)	02.90 – 11.96	1990
Pöllauberg:	363	3 (0,82%)	06.96 – 10.96	1996
Pinggau:	125	2 (1,60%)	07.96 – 12.96	1996
Straßgang:	108	0 (0,00%)	08.96 – 12.96	1996
Untersuchung Ponisch:				
Mariatrost:	909	23 (2,53%)	01.94 – 12.94	1978

E= Gesamtzahl der Eintragungen, A=Anliegen mit aktuellen Bezügen,

U = Untersuchungszeitraum, E = Jahr der Einführung

Betrachtet man die Tabelle, fallen zwei Fakten ins Auge: Erstens liegt jener Prozentsatz, der aktuelles Geschehen im eingangs erwähnten Verständnis erfaßt, in allen Fällen unter 5% und zwar unabhängig davon, wie weit der Untersuchungszeitraum angelegt ist, und zweitens sticht Bärnbach hervor: keine einzige einschlägige Eintragung bei einer außergewöhnlich hohen Gesamtzahl. Die Ursachen dafür liegen sicher nicht im kurzen Untersuchungszeitraum (April bis September 1993), in dem wir uns vielleicht an die einen Krisen schon gewöhnt hatten, während die anderen noch nicht ausgebrochen waren, wie z.B. der spätere Kosovokonflikt. Ein wesentlicher Grund mag hingegen sein, daß die Barbarakirche in Bärnbach einige Jahre zuvor von Friedensreich Hundertwasser neu gestaltet worden war und als „Hundertwasserkirche“ Liebhaber postmoderner Architektur aus nah und fern anzog und noch immer anzieht. Das Jahr 1993 wählte die Gruppe übrigens deshalb als Untersuchungszeitraum, da nur in diesem Jahr ein „Gäste-“ und ein „Fürbittenbuch“ parallel auflagen. In beiden fanden sich jedoch sehr ähnliche Eintragungen (weshalb das Fürbittenbuch danach auch nicht mehr aufgelegt wurde) und in beiden dominierten Stellungnahmen zur extravaganten Architektur der Kirche. Es liegt nahe, in dieser außergewöhnlichen Situation eine wesentliche Ursache für das gänzliche Fehlen für uns relevanter Texte zu sehen.

Insgesamt gesehen stellen also Themen, von denen die Eintragenden nicht unmittelbar persönlich betroffen sind, eine marginale Größe dar, doch für eine mit qualitativen Ansätzen operierende Kulturwissenschaft lohnt es sich allemal, sich auch marginalen Größen zu nähern, sei es, um einen möglichen Perspektivenwechsel im Ansatz erkennen zu können, sei es, um – wie in diesem Fall – einen Trend zur „Globalisierung“ auch im religiösen Umfeld zu verorten.

Inhaltlich können wir Eintragungen vor 1990 und danach unterscheiden. Das Jahr 1990 stellt also nicht nur weltpolitisch eine Zäsur dar, sondern – als Folge daraus – auch für die Texte in den Anliegenbüchern (vgl. PONISCH 2001: 156). Davor

werden meist allgemeine Bitten um Frieden formuliert; der „kalte Krieg“ spiegelt sich noch in der Angst vor einem Atomkrieg wider: *„Helft alle zusammen, daß der Welt ein Atomkrieg erspart bleibt“* (28. 1. 1984, Maria Trost). Obwohl auch Rußland und der Nahe Osten (*„Heilige Mutter erbitte bei Christus die Freiheit im Glauben in Rußland und den anderen kommunistischen Ländern sowie Friede im Libanon!!!!“*, 28. 10. 1978, Maria Trost), die Flüchtlinge aus Vietnam (*„Liebe Gottesmutter, hilf den Vietnamflüchtlingsen, daß sie in eine neue Heimat aufgenommen werden“*, 10. 6. 1979, Maria Trost) und Terrorakte (*„Hilf den Geiseln der Kuwaitischen Flugzeugentführung...“*, 17. 4. 88, Maria Trost) (alle Beispiele: PONISCH 2001: 156f) vereinzelt Themen der Eintragungen sind, bilden allgemeine Angaben die Mehrheit.

Die These von der sozialen Kontrolle, der die Texte unterliegen, findet auch im Falle politischer Themen ihre Bestätigung. Dies zeigt sich etwa an einem Beispiel aus dem Jahr 1986: *„Vielen Dank, daß die kath. Kirche uns den dritten Weltkrieg bescheren wird, durch ihre Wahl der Gangster Reagan und Weinberger! Damit hat sie uns an die Kriegstreiber verkauft!“* (20. 5. 1986, Maria Trost; PONISCH 2001: 156). Unmittelbar darunter lesen wir: *„Nur ein ungebildeter, primitiver Mensch kann so einen Blödsinn (in einer Kirche!) schreiben. Möge Gott ihm verzeihen.“* (20. 5. 86, Maria Trost; PONISCH 2001: 156).

Nach 1990 ändert sich das Bild: Die allgemein gehaltenen Bitten um Frieden in der Welt finden sich zwar nach wie vor, meist jedoch werden die Auseinandersetzungen in Jugoslawien und seinen Nachfolgestaaten thematisiert, anders gesagt, Krieg und Frieden konkretisieren sich. Zunächst sind es Bitten um Hilfe für Kroatien: *„Lieber Gott! Mach bitte Frieden in Kroatien!“* (März 1992, Gleisdorf), *„Ich bitte, daß in Kroatien bald Friede ist. Danke“* (Jänner 94, Gleisdorf).

Auch die allgemeinen Formulierungen ändern sich: Es dominieren nicht Bitten um Frieden, sondern Bitten zur Verhinderung eines Krieges, wie *„Lieber Gott, hilf den Menschen, daß sie endlich einsehen, daß Krieg keine Lösung ist. Bitte!“* (März 1994, Gleisdorf) oder die Frage: *„Warum die Kriege?“* (1. 4. 1999, Gleisdorf).

In der ersten Hälfte der 90er Jahre war in erster Linie Kroatien das Thema, in den späten 90er Jahren war es der Kosovo: *„Bitte, lieber Gott, hilf den Menschen im Kosovo!“* (10. 4. 1999, Gleisdorf) möge hier als Beispiel stehen.

Ich habe an anderer Stelle einmal die These formuliert, daß Wallfahrt bzw. der Besuch von Wallfahrtskirchen und das Eintragen in die Anliegenbücher auch in überwiegend von katholischer Tradition geprägten Regionen längst nicht mehr ausschließlich Sache gläubiger Katholiken sind (EBERHART 1999: 637). Dies zeigt sich im Falle der Anliegen Texte nicht nur durch die oft ironischen, bössartigen und zynischen Bemerkungen, sondern kann auch durch ernst gemeinte Eintragungen Bestätigung finden, wenngleich hier die Unterscheidung anhand der Texte zumeist nicht möglich ist. Als gutes Beispiel für diese These können jedoch die berührenden Zeilen eines Muslim aus dem Kosovo gewertet werden:

„Ich bin eine Kosovare. Ich besuchte diese Kirche und sie gefällt mir sehr gut. Ich bin Muslim und bin mit der Bitte zu Dir gekommen, daß Friede in Kosovo sein möge.“ (im Original albanisch; 7. 8. 1999, Maria Trost)

Ein weiteres Beispiel zeigt, wie groß die Rolle der Medien bei der Wahr-

nehmung von Kriegen ist. Während die jahrelangen Kämpfe zwischen Iran und Irak niemals konkrete Eintragungen zur Folge hatten, provozierte die als „Medienkrieg“ in die Geschichte eingegangene Auseinandersetzung zwischen den USA bzw. ihren Verbündeten und dem Irak ab Jänner 1991 schon zu Beginn gleich mehrere Eintragungen, die die Angst vor einem Weltkrieg erneut aufgriffen:

„Bitte, lieber Gott, laß keinen Krieg ausbrechen!“, „Lieber Gott, laß keine Soldaten sterben“, „Bitte, wünsche, daß es keinen Krieg mehr in Irak gibt.“ (alle: Gleisdorf, Jänner 1991) mögen als Beispiele dafür stehen.

Eintragungen zu kriegerischen Auseinandersetzungen dominieren den aktuellen Aspekt dieses Genres, sie sind jedoch, wie schon vor 1990, auch danach nicht die einzigen aktuellen Themen: Für die vorliegende Studie untersuchte ich ergänzend die Anliegenbücher der letzten drei Jahre in Gleisdorf, Mariatrost und Liezen. Darin spiegeln sich weitere aktuelle Ereignisse, die – und das ist die Voraussetzung – in den Medien großes Echo hervorgerufen haben. In erster Linie sind dies zwei Themen: Der Einbruch des Talkbergwerkes in Lassing und der Brand der Standseilbahn am Kitzsteinhorn. Als am 17. Juli 1998 das Bergwerk in Lassing einbrach und 11 Menschen unter einem weithin sichtbaren Krater begrub, rief diese Katastrophe ein gewaltiges internationales Medienecho hervor. Um 12 Uhr stürzte ein erster Teil des Stollensystems ein und verschüttete einen Kumpel, als 10 Mann auf die Suche geschickt wurden, brach abends das Bergwerk erneut ein und begrub die Suchmannschaft. Die Berichterstattung schwankte in den ersten Tagen zwischen Hoffnung und Hoffnungslosigkeit. In den ersten Tagen zitierten die Medien immer wieder Fachleute, die die Bergung von Überlebenden ausschlossen. Dementsprechend waren die Meldungen: die Suche nach Schuldigen, Experteninterviews usw. beherrschten die Szene. Am 20. Juli berichtet etwa die „Kleine Zeitung“ bereits über einen Gottesdienst für die „Opfer des Unglücks“: „Lassing, das 11 Bergeleute verloren hat, trauert. Um Väter, Söhne, Brüder, Freunde, Kollegen. Jeder an diesem Ort kannte sie.“ (KLEINE ZEITUNG, 20. Juli 1998: 9) Nach vier Tagen berichteten die Medien erstmals über irrationale Begleiterscheinungen der Katastrophe: „Während Experten nicht mehr an ein Überleben glauben, haben sich mehrere Wahrsager eingefunden, die das Gegenteil behaupten. Peter Komarek aus Aussee will sogar wissen, wo sich die Vermißten befinden. Und aus Liezen reiste gestern eine Dame – im weißen Trachtenkleid samt Strohhut – an, um ihre übersinnlichen Kräfte anzubieten. Vizebürgermeister Fritz Stangl glaubt daran und will auf eigene Faust Bohrungen durchführen.“ (KLEINE ZEITUNG, 23. Juli 1998: 9). Am 26. Juli hieß es schließlich am Titelblatt der Zeitung: „Stollen voller Schlamm. Nur noch Tote zu bergen.“

10 Tage nach dem Unglück fand man den ersten Verschütteten lebend und die Reaktionen der Medien kehrten sich in Jubel um; man sprach vom „Wunder von Lassing“. „Das Wunder“ titelte etwa die „Kleine Zeitung“ am 27. Juli. Die steirische Landeshauptfrau Waltraud Klasnic wird mit der Aussage zitiert: „Ein Wunder ist geschehen, die heilige Barbara hat gezeigt, daß es sie wirklich gibt“ (KLEINE ZEITUNG, 27. Juli 1998: 6). Bereits einen Tag später fand man in dieser Tageszeitung einen Artikel über die heilige Barbara (KLEINE ZEITUNG, 26. Juli 1998: 12)

und die Schlagzeile: „Der Herrgott hat uns den Schurl³ wiedergegeben.“ Die Entwicklung der Berichterstattung blieb keinesfalls auf das der katholischen Kirche nahestehende Printmedium beschränkt. Auch die sozialdemokratisch orientierte „*Neue Zeit*“ berichtete am 28. Juli unter der durchgehenden Kopfzeile „Wunder von Lassing“ mehrere Seiten lang über dieses Ereignis (*NEUE ZEIT*, 28. Juli 1998: 2–7), dem allerdings eine Wiederholung versagt blieb. Die 10 Personen umfassende Suchmannschaft blieb für immer im Berg. Diese ausführliche Darstellung sollte nachvollziehbar machen, daß diese Katastrophe alle Ingredienzen für eine entsprechende Reaktion in den Anliegenbüchern bot. Die Besucher der einschlägigen Kirchen reagierten denn auch darauf, jedoch in überraschend geringem Umfang: „*Danke für Lassing!*“ (Mariatrost) heißt es etwa am 30. Juli 1998. Schon am Tag zuvor hieß es: „*Lieber Gott, hilf den Menschen in Lassing!*“ (Mariatrost).

Um der Katastrophe in Lassing als Thema von Fürbitten näher zu kommen, sichtete ich den entsprechenden Zeitraum in der Pfarrkirche von Liezen. Die Bezirkshauptstadt Liezen liegt nur wenige Kilometer von der Unglücksstelle entfernt. Dort hatte der zuständige Pfarrer bereits im Oktober 1989 anstelle eines Anliegenbuches einen „Gebetsbaum“ aufgestellt, eine baumförmige Pinwand, auf die Gläubige ihre auf Zettel geschriebenen Anliegen heften können (EBERHART-PONISCH 2000: 20f). Die Annahme lag daher nahe, daß gerade dort eine große Menge entsprechender Texte zu finden sein mußte. Doch weit gefehlt: Ganze sieben Texte thematisierten diese Katastrophe. Vor der Rettung des Bergmannes am 26. 7. 1998 waren die Formulierungen noch allgemein: „*Lieber Gott, bitte hilf Lassing!*“ oder: „*Lieber Gott, segne Lassing! Danke*“ danach richteten sich die Bitten darauf, das „Wunder von Lassing“ noch größer werden zu lassen: „*Laß bitte in Lassing das Wunder noch größer werden, damit alle Kinder ihre Väter – alle Frauen ihre Männer wieder gesund zurückbekommen!*“ oder: „...*laß die 10 Männer in Lassing leben*“.

Auch dieses Unglück führte also nicht zu einem Ansteigen des Anteiles an aktuellem Geschehen im Gesamtkontext. Die „5%-Hürde“ wurde nur für einige Tage überschritten, keinesfalls im Monatsdurchschnitt. Die Ursachen dafür sind nicht leicht zu finden: Der Pfarrer vertrat in einem Gespräch mit mir die Meinung, daß dieses Thema in der Pfarre vielleicht deshalb nicht eine so bedeutende Rolle gespielt hat, weil man dort den Medien und der vielbeschworenen „öffentlichen Meinung“ die Schuldzuweisung an den Werksdirektor übel genommen hatte, der eine sehr enge Beziehung zur Pfarrgemeinde pflegte. (Er wurde dafür verantwortlich gemacht, die 10 Bergleute auf der Suche nach dem ersten Verschütteten fahrlässig in die Grube geschickt zu haben.) Angehörige der Pfarre saßen also in der oberen Etage der Betriebshierarchie und waren weniger in der Arbeiterschaft vertreten. Es findet sich auch kein Gebetszettel direkt oder indirekt betroffener Familien aus dem nahen Lassing. Lassing wird also nie aus individueller Betroffenheit heraus angesprochen, sondern nur im Kontext temporärer Aktualität. Daß hier die traditionellen ideologischen Schranken zwischen Kirche und Arbeitern ihre Spuren hinterlassen haben, sei hypothetisch angemerkt, wäre aber zu untersuchen.

³ „Schurl“ steht hier als Koseform von Georg, dem Vornamen des verschütteten Bergmannes.

Es scheint bemerkenswert, das etwa zur Lawinenkatastrophe von Galtür 1999 keinerlei Eintragungen in den durchgesehenen Verzeichnissen zu finden sind. Dies mag einerseits mit der Entfernung der Steiermark zum Unglücksort zu tun haben, könnte aber andererseits auch ein Hinweis dafür sein, daß die mediale Präsenz einer Katastrophe allein nicht ausreicht, um entsprechende Reaktionen hervorzurufen, sondern daß auch ihre Außergewöhnlichkeit von Relevanz ist. Außergewöhnlich waren sowohl das Unglück von Lassing als auch zwei Jahre später die Katastrophe vom Kitzsteinhorn am 11. November 2000, die 155 Todesopfer forderte. Sie führte etwa in Mariatrost zu mehreren Eintragungen, wobei festzuhalten ist, daß sich alle durch eine eindeutige Diesseitsorientierung auszeichnen. Man wünscht in erster Linie nichts für die Seelen der Verunglückten, sondern rückt die Hinterbliebenen in den Vordergrund: „*Gib den Hinterbliebenen der Opfer von Kaprun die Kraft, die sie nun brauchen!*“ steht als Beispiel dafür. Nur zwei Eintragungen sprechen neben den Hinterbliebenen auch Wünsche für die Opfer aus. Dies entspricht durchaus dem generellen Tenor zeitgenössischer Eintragungen in den Anliegenbüchern: konkrete Hilfe in konkreten Notsituationen, darum geht es auch bei den üblichen Eintragungen mit individuellen Bezügen. Eher selten sind die Texte durch jenseitsorientierte Inhalte gekennzeichnet.

Kriege und Katastrophen sind also in erster Linie die Themen der Texte, wenn selten aber doch „überindividuelle“ Themen angesprochen werden. Daneben gibt es zwar noch Hinweise auf weitere Bereiche wie Aids, Flüchtlinge und Umweltprobleme. Doch diese spielen auch im Rahmen der ohnehin marginalen Quantität nur eine untergeordnete Rolle und treten höchstens vereinzelt auf.

Ein Blick über die Grenzen der steirischen Beispiele zeigt uns quantitativ ein interessantes Bild: In der Untersuchung von Walter Heim wird z.B. deutlich, daß „Friede“ kaum thematisiert wird. Dies liegt vor allem daran, daß von den insgesamt etwa 11000 untersuchten Texten keine Eintragungen mit „überindividuellem“ Charakter nachweisbar sind (vgl. HEIM 1961: 120–137). Zwar ortet Heim 188 mal das Thema „Krieg und Kriegsfolgen“, jedoch offenbar immer im individuellen Kontext, meist bezogen auf den 2. Weltkrieg.

Wenn einschränkend auch festzuhalten ist, daß ein direkter Vergleich aufgrund unterschiedlicher Kategorienbildung nicht ohne weiteres möglich ist (vgl. auch KROMER 1996: 58, Anm. 129) so erlaubt doch gerade Heim mit seiner äußerst differenzierten Auflistung einen eingeschränkten Vergleich.

Der Historiker Ernst Hanisch untersucht 1986 die „Eintragebücher von Maria Plain als zeitgeschichtliche Quelle“ und scheint damit unser Thema zu fokussieren. Es überrascht den gelernten Kulturwissenschaftler kaum, daß Hanisch zum Schluß kommt, daß „das Ergebnis dieser kleinen Studie wenig Überraschungen (bietet). Auch die Eintragebücher berühren menschliche Bereiche, die von der ‘großen’ Geschichte meist übergangen werden: die Alltagswelt des Menschen. Die große Politik, der sich die Historiker meist zuwenden, bedeutet für die meisten Menschen weitaus weniger als die Wissenschaft vermutet. Das ‘Hemd’ der Liebesnöte ist den meisten Menschen näher als der ‘Rock’ der Politik!“ (HANISCH 1986: 64; vgl. auch EBERHART-PONISCH 2000: 13). Dementsprechend weist Hanisch auch nur 19 von

insgesamt nahezu 800 ausgewerteten Eintragungen dem Bereich „Frieden“ zu. Dabei ist auch ein für diese Texte eher früher Zeitraum erfaßt; 10 von den 19 Beispielen stammen aus der Zeit zwischen 1958 und 1969 (HANISCH 1986: 63). Die direkte Vergleichbarkeit der Kategorien ist allerdings aufgrund fehlender Beispiele schwierig und nicht wirklich sinnvoll. Hanisch zitiert keine Texte, die er ausdrücklich der von ihm genannten Kategorie „Frieden“ zugewiesen hat. Er bringt andererseits zwei Beispiele für Eintragungen mit politischen Inhalten aus den Jahren 1958 und 1961. Leider geht aus seiner Studie nicht hervor, welcher Kategorie diese Beispiele zugeordnet werden. Immerhin können wir festhalten, daß der Prozentsatz der Kategorie „Frieden“ bei etwa 2,3% der Gesamtheit der untersuchten Eintragungen liegt und damit den steirischen Beispielen entsprechen würde. Wir können weiters festhalten, daß es Eintragungen zu individuellen Inhalten in der Frühzeit dieses Genres zumindest vereinzelt gibt.

Erst die jüngere Welle der Anliegenbücher, die zum größten Teil seit den 80er Jahren in den Kirchen liegen, scheinen jene Probleme zu thematisieren, die uns hier interessieren. Das Anwachsen der Zahl der Anliegenbücher in den letzten 20 Jahren fällt übrigens zusammen mit dem auffallenden Anstieg der Wallfahrten im selben Zeitraum. Bitten um Frieden gehören hier zum Standardrepertoire: Fürbitten um Weltfrieden und damit die Einbindung „überindividueller“ Anliegen sind inzwischen zum integralen Bestandteil der Liturgie geworden. Dieser Zusammenhang darf nicht übersehen werden, wenn wir uns mit entsprechenden Texten befassen.

Drei weitere Untersuchungen bieten sich zum Vergleich an, sie befassen sich mit Texten, die in den letzten 20 Jahren entstanden sind. Hier läßt sich die Annahme einer partiellen inhaltlichen Verschiebung der Inhalte eher prüfen: G. Herberich-Marx wertet 1561 Eintragungen aus dem Anliegenbuch von Thierenbach (Elsaß) aus, das dort seit Mai 1980 aufliegt. Einer Kategorie „Le Monde“ weist sie 4,5% aller Eintragungen und 2,79% aller Themen zu (vgl. HERBERICH-MARX 1991: 149; vgl. auch PONISCH 2001: 159). Auch hier gilt: die Kategorien sind nicht direkt vergleichbar, da auch nicht klar ist, welche Art von Eintragungen diesen Kategorien zugewiesen wurden, doch deutet „Le Monde“ durchaus auf ähnliche Themen hin, wie sie für diese Untersuchung relevant sind und die Prozentsätze stimmen auch mit unseren Beispielen überein, weshalb bei aller gebotenen Zurückhaltung ein Vergleich gewagt sei.

Anders sieht es hingegen mit den beiden deutschen Veröffentlichungen aus: Hardy Kromer kommt für Tauberbischofsheim auf 12,4% aller Eintragungen und 8,2% aller Themen, die er einer Kategorie „Politik und Welt“ zuordnet (KROMER 1996: 84). Die Kategorisierung wird hier deutlicher, da Kromer in einem eigenen Abschnitt seine Zuordnungen sichtbar macht und weiter ausdifferenziert (KROMER 1996: 90). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt der Religionssoziologe Gerhard Schmied in einer 1998 vorgelegten Studie. Er wertet Eintragungen aus sieben deutschen „Fürbittbüchern“ aus (SCHMIED 1998: 84). Von 3300 berücksichtigten Texten werden der Kategorie „Frieden“ immerhin 7,9% zugerechnet. Zum Unterschied von Kromer wird hier nicht so deutlich, was sich hinter dieser Kategorie verbirgt. Wenn auch der Vergleich und die Schlüsse daraus noch vorsichtig zu handhaben sind, liegt

die Annahme nahe, daß wir in den deutschen Beispielen möglicherweise einen etwas höheren Anteil an entsprechenden Eintragungen antreffen als dies in den bisherigen Beispielen in Österreich der Fall ist. Dies ist aber hier bestenfalls als zu verifizierende (oder besser zu falsifizierende) Hypothese zu formulieren, deren mögliche Ursachen ich hier offen lassen muß.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß aktuelle Themen im „überindividuellen“ Kontext zwar keine sehr große Rolle spielen, daß sie aber immerhin Ausdruck einer geänderten Einstellung zu den Möglichkeiten der Anliegenbücher sein können und auf ihre Art zumindest ansatzweise auf eine „Globalisierung“ dieses Genres hindeuten. Anliegenbücher bleiben aber nach wie vor in erster Linie für individuelle Ansprüche reserviert; Probleme von kollektivem Interesse nehmen eine marginale Position ein.

Es zeigt sich jedenfalls deutlich, daß aktuelle Ereignisse sich in erster Linie in den Themen Krieg und Katastrophen spiegeln. Erst der Leidensaspekt läßt somit Aktualität auch zum Thema in Anliegenbüchern werden. Nur in wenigen Ausnahmefällen (und dort nicht immer ernst gemeint) wird die Tagespolitik Inhalt der Eintragungen.

Die Panel Session im Rahmen einer SIEF-Konferenz in Budapest, deren Ergebnisse in diesem Band vorgelegt werden, könnte ein Anstoß sein, im Rahmen internationaler Forschungsprojekte diese immer populärer werdende Textgattung weiter zu untersuchen, und diese Texte über die individuellen Bedürfnisse und Probleme hinaus als strukturell bedeutsam für ökonomische, soziale und kulturelle Probleme unserer Zeit zu erkennen.

LITERATUR

ASSION, Peter

1973: Ein Kult entsteht. Untersuchungen zur Verehrung der Ulrika von Nisch von Hegne am Bodensee. In: Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg 1971–1973, 43–63.

BARNA, Gábor

2000: Gästebücher an Wallfahrtsorten, in Krankenhäusern und Hotels – neue, schriftliche Formen und Quellen ritualisierter Verhaltensweisen. In: Klára KUTI und Béla RÁSKY (Hg.): Konvergenzen und Divergenzen. Gegenwärtige volkskundliche Forschungsansätze in Österreich und Ungarn, Budapest, 29–43.

BONNET, Serge

1976: Prières secrètes des Français d'aujourd'hui, Paris.

EBERHART, Helmut

1999: Zwischen Vielfalt und Beliebigkeit. Zum Wandel des kulturellen Systems Wallfahrt in der postindustriellen Gesellschaft. In: Franz GRIESHOFFER und Margot SCHINDLER (Hg.): Netzwerk Volkskunde. Ideen und Wege (Festschrift für Klaus Beitz zum siebzigsten Geburtstag), Wien, 627–638.

EBERHART, Helmut und PONISCH, Gabriele

2000: „Hallo lieber Gott“ Aspekte zu schriftlichen Devotionsformen in der Gegenwart. In: Klára KUTI und Béla RÁSKY (Hg.): Konvergenzen und Divergenzen. Gegenwärtige volkskundliche Forschungsansätze in Österreich und Ungarn, Budapest, 11–27.

EBERT, Andreas (Hg.)

1998: Angeschlagen. Zettel von der Gebetswand in St. Lorenz, Nürnberg.

FRAUHAMMER, Krisztina

1999: Levelek Máriához. Briefe an Maria (Devotio Hungarorum 6), Szeged.

HANISCH, Ernst

1986: „Mama Maria!“ Die Eintragebücher von Maria Plain als zeitgeschichtliche Quelle. In: Johannes NEUHARDT (Hg.), Salzburger Wallfahrten in Kult und Brauch, Katalog zur XI. Sonderchau des Dommuseums zu Salzburg, Salzburg.

HEIM, Walter

1961: Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe an Mutter Theresia Scherer in Ingenbohl. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 40), Basel.

HERBERICH-MARX, Geneviève

1991: Evolution d'une sensibilité religieuse. Témoignages scripturaires et iconographiques de pèlerinages alsaciens, Strasbourg.

KROMER, Hardy

1996: Adressat: Gott. Das Anliegenbuch von St.Martin in Tauberbischofsheim. Eine Fallstudie zur schriftlichen Devotion (Studien & Materialien... 17), Tübingen; zuerst als Diplomarbeit: Andachten an Gott und das Selbst. Eine Fallstudie zur schriftlichen Devotion in der Gegenwart, Tübingen 1995 (Magisterarbeit an der Sozial- und Verhaltenswiss. Fakultät).

MOROTE BEST, Efrain

1950: Las Cartas a Dios (Separata de la Revista Universitaria del Cuzc6 97), Cuzc6.

NIKITSCH, Herbert

1990: Schreiben und Glauben. Anliegenbücher als Beispiel moderner Volksreligiosität. In: Helmut EBERHART, Edith HÖRANDNER, Burkhard PÖTTLER (Hg.): Volksfrömmigkeit. Referate der österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz, Wien, 191–201.

PONISCH, Gabriele

1996: „Bitte um weiters Glück!“ Anliegenbücher als Möglichkeit zeitgenössischer Devotion. In: Helmut EBERHART und Heidelinde FELL (Hg.): Schatz und Schicksal. Steirische Landesausstellung 1996, Graz, 261–272.

2001: „Danke! Thank You! Merci!“ Die Pilgerbücher der Wallfahrtskirche Maria Trost bei Graz (Grazer Beiträge zur Europäischen Ethnologie 9), Frankfurt am Main; zuerst erschienen als Diplomarbeit: „Danke! Thank you ! Merci!“ Anliegenbücher als Möglichkeit zeitgenössischer schriftlicher Devotion am Beispiel Mariatrost bei Graz, Graz 1997 (Diplomarbeit an der Geisteswiss. Fakultät).

PÖTTLER Burkhard

1994: Alle heiligen Zeiten einmal... Die Wallfahrt Maria Helfbrunn, Graz.

SCHMIED, Gerhard

1998: „Lieber Gott, gütigste Frau...“. Eine empirische Untersuchung von Fürbittbüchern (Passagen & Transendenzen 4), Konstanz.

SCHNEIDER, Ingo

1990: Belohntes Vertrauen. Überlegungen zu Struktur und Intention gegenwärtiger Gebeterhörungen, in: Helmut EBERHART, Edith HÖRANDNER, Burkhard PÖTTLER (Hg.): Volksfrömmigkeit. Referate der österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz, Wien, 203–218.

„ICH BEDANKE MICH FÜR MEINE GESUNDHEIT“ GÄSTEBÜCHER IN EINEM KRANKENHAUS

Gábor BARNA

Lehrstuhl für Volkskunde, Universität Szeged
Egyetem u. 2, H-6722 Szeged, Ungarn
barna@hung.u-szeged.hu

Abstract: *“Thank You for My Health.” Inscription Books in a Hospital* – The paper is dealing with new forms of writings. The inscription books, found in a hospital in Budapest, contain shorter or longer texts of patients who say thanks to doctors and nurses for helping in regaining their health. The inscription books and their texts are regarded by the author as special form of communication, ritualized way of thanksgiving. The motivation of the rite can be found in a search for safety and stability, in a feeling of compensation.

Keywords: hospital, inscription book, thanksgiving, rite, compensation

RITUALISIERTES SCHREIBEN

Im Februar 1999 entdeckte ich auf dem Gang der HNO (Hals-, Nase-, Ohr-) Abteilung eines Budapester Krankenhauses ein an der Wand hängendes großformatiges Linienheft mit dem Titel „Gästebuch“. Ich blätterte dieses durch und fand Eintragungen von Kranken, die meist ihre Dankbarkeit für die umsichtige Behandlung und die Heilung ausdrückten. Ein ähnliches Gästebuch, ein „Babybuch“, fand ich auf der Entbindungsstation. Dieses war ein eleganteres, großes Album. Der Unterschied in der Form beider Gästebücher bringt das Prestige der beiden Abteilungen zum Ausdruck. Auf der Entbindungsstation fanden sich mehrere Hundert, auf der HNO-Abteilung nur einige Dutzend Eintragungen. Beide Bücher wurden 1995 ausgelegt, es handelt sich also um ein relativ neues Phänomen.

Auf der HNO-Abteilung stoßen wir im Spetember 1995 auf die erste Eintragung. In dem Heft finden sich nicht nur Danksagungen, sondern auch eine kritische Eintragung. Aus der Verschmutzung der Blätter schloß ich, daß das Krankenhauspersonal und die Kranken selbst oft in dem Buch lesen. Pro Seite gibt es eine Eintragung. Das Heft hat die Oberschwester auf Wunsch eines Kranken mit Genehmigung des Direktors ausgehängt. Die Oberschwester sieht es jede Woche durch. Ihrer Meinung nach besteht bei vielen Kranken ein Bedürfnis danach.

Eine andere Schwester lehnt die Praxis des Gästebuches ab, denn ihrer Meinung nach schreiben die Kranken nicht das hinein, was sie denken, sondern was von ihnen erwartet ist. Auf der Entbindungsstation werde die Wahrheit eingetragen, dort sei die Praxis richtig. Soviel sie wisse, gebe es ein solches Gästebuch noch auf der 1. Station für Innere Medizin. (Ich habe diese Abteilung besucht, aber kein Gästebuch

gefunden. Die Oberschwester sagte, so etwas hätte es nie gegeben. Auf der HNO-Abteilung wurde das aber bezweifelt, das Personal meinte, sicher sei eine kritische Bemerkung hineingeschrieben und das Buch deshalb abgehängt und eingezogen wurde. Diese Äußerungen deuten an, daß die Schwestern diesen Gästebüchern eine wichtige Rolle zusprechen.)

Auf der Entbindungsstation befindet sich das Gästebuch neben dem Schwesterzimmer, an einer Stelle, zu der nur die jungen Mütter und die Schwestern Zugang haben. Das großformatige Buch liegt auf einem Tisch im Flur. Aus der Verschmutzung der Buchecken ist zu schließen, daß schon viele darin lasen. Die bestätigten auch die befragten Schwestern., die das Buch für sehr wichtig halten und darauf achten. (Auch mein Interesse sahen sie ungern, sie fürchteten um das Buch.) Der Professor erklärte, das Buch sei 1995, als auf der Station die Möglichkeit der alternativen Geburt eingeführt wurde, ausgelegt worden, um den Gebärenden die Möglichkeit zu bieten, ihre Meinungen, Erfahrungen und Eindrücke niederzuschreiben. Rund 350 Eintragungen im Buch zwischen 1995 und Februar 1999 gemacht worden, bei jährlich 1.200–1.300 Geburten (6.73%). Der größte Teil der Eintragungen besteht aus kurzen Danksagungen, doch finden sich auch mehrseitige Erinnerungen, die Geburt reflektierende Eintragungen und auch solche über die Erfahrungen auf der Entbindungsstation. Aber auch diese enthalten fast immer stereotype Zeilen oder Sätze des Dankes.

Auf der HNO-Abteilung werden nach Aussage der Oberschwester jährlich ca. 1.600–1.800 Patienten behandelt. Das Gästebuch haben aber zwischen September 1995 und Februar 1999 nur 40 Patienten in Anspruch genommen, also eine Zahl, die in Prozenten kaum auszudrücken ist (um 1%).

Die Zahl der Eintragungen beträgt nach Jahren gegliedert: 1995 nur eine, 1996 neun, 1997 sechs, 1998 13 und in den ersten zwei Monaten 1999 elf. Es ist also eine ständige Steigerung festzustellen, die die Verbreitung des Brauches anzeigt, aber einen minimalen Wert doch nicht übersteigt.

Zwei Eintragungen aus der HNO-Abteilung als Beispiele:

„Im März und April 1996 war ich einige Male auf der HNO-Abteilung des Szent Imre Krankenhauses zur Untersuchung, Operation und Behandlung.

Aus Anlaß meiner Heilung möchte ich den Ärzten, Schwestern und allem Personal der Station meinen herzlichen Dank für die aufmerksame und vertrauenerweckende Betreuung auf höchstem Niveau ausdrücken. Anerkennung verdienen die Kultiviertheit der Unterbringung und Versorgung, die die Station auszeichnende Ordnung, Organisation und Sauberkeit.

10. April 1999

Mit Aufrichtigem Dank

Dr. XY (männlich)

Adresse“

„*Sehr geehrte HNO-Abteilung!*

Hiermit möchte ich allen Ärzten., Schwestern und Beschäftigten der Station meinen Dank sagen, daß sie mit ihrer Freundlichkeit und Kompetenz zu meiner Heilung beigetragen haben.

2. 10. 96

XY männlich“

Die Struktur der untersuchten 35 Texte ist locker und läßt sich verallgemeinert so beschrieben:

<p>Anrede</p> <p>Darstellung der Situation – Beschreibung der Krankheit (Krise)</p> <p>Lob der Hilfeleistung</p> <p>Bitte oder/und Dankesäußerung</p> <p>Glück- und Segenswünsche</p>

Eine *Anrede* findet sich nicht in jedem Fall. Gibt es sie, so ist sie seltener persönlich: z. B. *Liebe Ärzte und Schwestern!* oder *Liebe Schwesterchen!*, häufiger dagegen offiziell und unpersönlich: *Sehr geehrte HNO-Abteilung!*

Auch die Darstellung der Krankheit oder Krisensituation findet sich nicht immer, verwiesen wird auf die Krankheit natürlich immer. Von Mandel-, Ohren- und Nasenleiden schreiben mehrere. Mehrfach ist von der Angst vor der Operation zu lesen. All dies wird dem Geheiltsein und der Tatsache der Heilung sowie dem freundlichen, beruhigenden, ermutigenden und aufmerksamen Verhalten des Pflegepersonals gegenübergestellt.

Am allerwenigsten bleibt das *Helfer- und Heilerlob* aus. Bei der Aufzählung der Helfer spiegelt sich in mehreren Eintragungen die natürliche Hierarchie in der Krankenhausabteilung wider: Arzt, Schwestern, OP-Personal. Die Eintragenden können auch anonym allgemein auf die guten, ausreichenden oder vorzüglichen Krankenhausumstände hinweisen. Hierbei verwenden sie häufig die sprachlichen Ausdrucksmittel der Steigerung und Übertreibung.

Die *Danksagung* findet sich in jeder Eintragung, sie kann nicht fehlen. Sie kann gemäß derselben Hierarchie erfolgen wie bei der Gruppe der Helfer. Zuerst dankt man den Ärzten, dann den Krankenschwestern und zuletzt dem OP-Personal. Mehrere bitten um Segen für ihre Arbeit, ein Zeichen für die Attitüde des religiösen Menschen.

Die *Unterzeichnenden* akzeptierten die Öffentlichkeit. Mehrere geben nicht nur ihren Namen, sondern auch ihre genaue Adresse an. Andere konnten nur das Abteilungspersonal des Krankenhauses identifizieren: X aus Krankenzimmer Y von Bett Z. Darin zeigt sich die Akzeptanz der vielfach entpersönlichenden und zur Bedeutungslosigkeit führenden Anschauung im Krankenhaus und dahinter wiederum die

Unter- und Überordnungsbeziehung im Verhältnis von Helfer und Hilfsbedürftigem.

Zum Teil fällt ein Licht auf die *soziale Zugehörigkeit der Unterzeichner*. Aufgrund von Geschlecht und Alter bildete ich folgende Kategorien: Männer – 15, Frauen – 18, ein Name unleserlich. Aufgrund einiger Unterschriften sowie des Inhalts der Eintragung konnte auch auf das Lebensalter geschlossen werden. Demnach waren es neunzehn Erwachsenen, zehn Jugendlichen und fünf Kinder. In einem Fall schrieben die Eltern des Kindes ins „Gästebuch“, aber im Namen des Kindes, das ebenfalls unterschrieb. Auf Beruf und soziale Schicht kann selten geschlossen werden. Zwei Unterzeichner deuten an, daß sie im Gesundheitswesen beschäftigt sind (Apotheker, Fachschüler des Gesundheitswesens). Auch vom Wohnort her sind nur wenige zu identifizieren: vier Budapester, einer aus der Provinz und ein Ausländer.

Aus diesen Feststellungen kann gefolgert werden, daß diese Form der Danksagung von beiden Geschlechtern, von Älteren und Jüngeren unabhängig von Beruf, Schichtenzugehörigkeit und Wohnort gepflegt wird. Das anzunehmende Übergewicht der Budapester ist erklärlich, da sich das Krankenhaus in Budapest befindet.

Die Eintragungen sind *inhaltlich* identisch, denn sie drücken Dank aus, vor allem für die Heilung, aber auch für die Linderung der von der Ausgeliefertheit verursachten Angst und des Stresses, für die heitere Krankenhausatmosphäre.

FRAGESTELLUNGEN, ANALYSE

Aus der Kenntnis der Gästebücher des Krankenhauses entstand bei mir eine Reihe Fragen: Was ist das für ein Phänomen? Warum wählen einzelne Menschen diese Form der Danksagung? Was sind überhaupt diese Gästebücher? In welchen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens kommen sie vor? Wie sollen wir sie überhaupt nennen? Soll die Forschung den auf einzelne Bücher geschriebenen Titel „Gästebuch“ übernehmen oder eine neue Bezeichnung erfinden?

Mit Hilfe meiner Szegeder Studenten begann ich mit einer Orientierungsforschung, deren Ergebnis für mich überraschend war: Wir fanden außer den in Museen und bildkünstlerischen Ausstellungen allgemein üblichen „Gästebüchern“, den in den Forschungen aus den letzten Jahren in Ungarn „entdeckten“ Kirchen-„Gästebüchern“ und den seit längerem bekannten, aber niemals analysierten Briefen an Wunderrabbis Gästebücher in Restaurants, Familien, Untermieten, Pensionen, Vereinen, Schulen und Ämtern (z. B. die Internet-Gästebücher der Ministerien). Danksagungen in Form schriftlicher Texte finden sich also nicht allein im religiösen Milieu, auch wenn die europäische und ungarische Fachliteratur in erster Linie von deren Erforschung berichtet. In den „Gästebüchern“ von Familien, Vereinen und Schulen werden die Eintragungen illustrierter Gäste gesammelt, um die Tatsache ihres Besuches zu verewigen, in den „Gästebüchern“ von Familien und Untermieten werden die Eintragungen meist ohne Auswahl der Personen gesammelt. Zu einer Gruppe können die Gästebücher in Restaurants, Pensionen und Krankenhäusern gezählt werden, in denen sich die schriftlichen Formeln der Dank-

sagung finden, sowie die der Kirchen, in denen über den Dank hinaus zahlreiche Bitten und Wünsche vorkommen.

Die Eintragungen der Krankenhaus-Gästebücher verglich ich mit den bereits besser bekannten Texten der Fürbitten- und Anliegenbücher in Kirchen.

Meiner Meinung nach handelt es sich hierbei um eine eigentümliche einseitige Kommunikation, bei der der Mitteilende keine Antwort auf seine Mitteilung erwartet. Meist ist sie selbst schon eine Antwort auf eine Situation. Die Dankesäußerungen der Krankenhaus-Gästebücher liegen thematisch auf einer Ebene: Sie danken den Ärzten für Befreiung von einer Krankheit, Rückgewinnung der Gesundheit, Heilung, also für Ersetzung eines Mangels, sowie für die Mitwirkung an der Geburt ihres Kindes und den Schwestern für die sorgfältige Pflege, für etwas neues, was man früher nicht gekannt hatte. Die Eintragungen der Einschreibebücher der Kirchen können thematisch vielsichtiger sein, der Kreis ihrer Ziele ist sehr weit: Bitten um vielfältige Dinge des Alltagslebens, Bitten bezüglich Ehe und Liebe, Bitten um inneren Frieden und Schutz, Gesundheit, festen Glauben, Sündenvergebung sowie Dank für Erfüllung all dieser Bitten. Denn die Adressaten (Gott, Maria, Heilige) sind (all)mächtig oder zumindest mächtige Mittler. Die Tätigkeit des Krankenhauspersonals ist dagegen beschränkt. Es kann aber, was man verloren hat, ersetzen. Den Vergleichspunkt erhebt der eintragende Patient aber auch hier auf eine andere Ebene. Das ohnehin vorliegende Unter- und Überordnungsverhältnis zwischen Patient und Arzt, die Ausgeliefertheit des ersteren wird anerkannt, auch schriftlich fixiert und zum quasi-religiösen Verhältnis erhoben. Infolge dessen wird ein neuer Ritus der Danksagung geschaffen.

Anders als die routineartige, übliche, vor allem mündliche Dankesäußerung wählten die Eintragenden in Gästebüchern eine neue Form der Danksagung. Die Texte der Eintragenden danken jemandem für etwas. Der Ausdruck des Dankes geschieht selbstverständlich in sprachlich identischen Formen, deshalb zeigen die schriftlichen Danksagungen an den verschiedensten Orten hochgradige Formähnlichkeiten des sprachlichen Ausdrucks.

Ich halte dieses Phänomen für *eine Form der Ritualisierung*. Die Dauerhaftigkeit des Geschriebenen erweckt den Eindruck von Beständigkeit. Auch die inneren Motivationen des Bestrebens um Ritualisierung sind ähnlich: Der Zweck, zu dem man Kirche oder Krankenhaus aufsucht, ist ähnlich oder identisch – die Wiederherstellung der leiblichen und seelischen Gesundheit. Verstärkt kann die Ritualisierung durch die Wiederholung der Texte, die daraus entstehende Reichhaltigkeit und die Geschmücktheit der Textformeln werden.

Diese Quellenanalysen sind meiner Ansicht nach einer Annäherung und Anschauungsweise zuzuordnen, die kurz *Untersuchung ritualisierter Verhaltensformen* genannt werden kann. Bei dieser Anschauung weicht der Ritusbegriff etwas von dem der Klassiker ab, der den Ritus stark mit dem religiösen Phänomen verband, in ihm (auch) die Relationen der Äußerungen des Heiligen und Profanen analysierte und im Ritus sogar den Ausdruck einer kontrollierten Form von Machtverhältnissen sah. Diese klassische Auffassung stellte eine bestimmte Art von (sakral-profaner) Hierarchie von Handlungsweisen auf.

Ich betrachte den Ritus im weiteren Sinne als eine spezifische Handlungsweise, die ein Ausdruck wertbelasteter Verhältnisse mittels modellartiger Verhaltensmuster ist und deren Zweck und Funktion ist, diese Verhältnisse und die von ihnen vertretenen Werte zum Ausdruck zu bringen und zu legitimieren. Der Bedeutungsinhalt der Ritualisierung als Handlungsprozeß läßt sich natürlich nur im Verhältnis mit anderen Handlungsformen interpretieren. *Rituell handeln bedeutet, im Laufe des Alltagshandelns feine Unterschiede, Gegensätze und Strategien hervorzurufen und wertbelastet voneinander unterscheiden. Die Ritualisierung ist nach dieser Auffassung die Wahl zwischen Handlungsweisen. Die Ritualisierung ist eine Handlungsweise, die hervorgehobene/spezifische Gegensätze schafft, sich als wichtiger, besser und wirkungsvoller betrachtet.*

Diese Auffassung bietet einen Weg der Annäherung und Analyse auch für nicht-religiösen Phänomene an. Die Ritualisierung gibt die Möglichkeit zur Wahl zwischen Verhaltensstrategien, zur Abweichung vom Alltäglichen und zum Ausdruck der Abweichungen. Die Ritualisierung bietet die Möglichkeit, für diese „hervorgehobenen Ausdrucksweisen“ unter sehr alten Traditionen zu wählen, erlaubt aber auch die Möglichkeit der radikal neuen Wahl, ja sogar Improvisationen als Ausdrucksmittel. *Das Rituelle steht in diesem Zusammenhang im Gegensatz zum Routinehaften.* Im Sinne dieser Auffassung kann der Gegenstand dieses kurzen Artikels, ein *Krankenhaus-Gästebuch als Textverkörperung einer ritualisierten Verhaltensform sein, die der alltäglichen Weise der routinemäßigen Dankeserweisung gegenübersteht und sie auf eigene Weise zum Ausdruck bringt.* Dadurch wird der Kompensationsakt ritualisiert.

Zusammenfassend kann man sagen, daß in den letzten Jahrzehnten den schriftlichen Formen von Überlieferungen immer mehr Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Es ist klar geworden, daß das Schreiben nicht nur Ausdrucksform einer alltäglichen, routinemäßigen Kommunikation ist, sondern manche Texte gleichzeitig Träger symbolischer Inhalte sind. Rituelles wird hier nicht als religiöses, sondern als eine Wahlmöglichkeit zwischen den verschiedenen Handlungen verstanden. 'Rituell handeln' bedeutet, im Alltagsleben wertbelastet zu handeln.

In diesem Rahmen können die neuen, symbolischen, säkularisierten Handlungs- und Verhaltensweisen in der Politik, im Sport, Staats- und Parteileben usw. gut analysiert und interpretiert werden. Besonders gut können die schriftlichen Formen, wie Geburts-, Hochzeits- und Todesanzeigen, Gästebücher, kirchliche Einschreibebücher und Danktafeln, Gästebücher und Danktafeln an Kurorten, Krankenhäusern und Restaurants analysiert werden. Hinter dieser Handlung, als psychische Motivation ist die Kompensation zu betrachten.

Das Schreiben, die Fixierung der Texte, kann gleichzeitig auch das Gefühl von Stabilität und Sicherheit geben. Die Eintragenden haben eine neue Form und Strategie der Danksagung, der Kompensation gewählt. Diese neuen Formen wurden für besser, wichtiger, interessanter gehalten als andere Formen und Lösungen.

QUELLENMATERIAL

Gästebücher der HNO-Abteilung und der Entbindungsstation des Krankenhauses Hl. Emmerich, Budapest, Ungarn.

LITERATUR

BÁLINT, Sándor–BARNA, Gábor

1994: Búcsújáró magyarok (Ungarische Wallfahrer). Szent István Társulat, Budapest.

BELL, Catherine

1992: Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford Univ. Press, New York–Oxford.

ČAPO-ZMEGAC, Jasna

1994: „Mother help me get a good mark in history”. Ethnological Analysis of Wall Inscriptions in the Church of St. Peter and Paul in Osijek. *Ethnologia Europaea* 24, 67–76.

FRAUHAMMER, Krisztina

1999a: Vágyak és kérések egy búcsúban – az alsóvárosi Vendégekönyv (Desires and Appeals Attached to a Pilgrimage Feast. The Visitors Book of Alsóváros). In: Szent és profán között (Between the Sacred and the Profane). A szeged-alsóvárosi búcsú. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 3. Hg. PUSZTAI, Bertalan. Szeged, 71–82.

1999b: Levelek Máriához. A máriakálnoki vendégekönyv. Briefe an Maria. Das Gästebuch von Máriakálnok/Gahling. *Devotio Hungarorum* 6. BARNA, Gábor (Hg.) Szeged.

HEIM, Walter

1961: Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe an Mutter M. Theresia Scherer in Ingenbohl. Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart. Basel.

HETÉNY János

2000: Nagyboldogasszony virrasztása. A Karancs-hegyi búcsú. Egy terepkutatás jegyzetei 1951–1952. (Die Nachtwache der Jungfrau Maria. Das Wallfahrtsfest am Karancs-Berg. Notizen einer Feldforschung 1951–1952.) *Devotio Hungarorum* 7. BARNA, Gábor (Hg.) Szeged.

HOBBSBOWN, Eric–RANGER, Terrence (eds.)

1983: The Invention of Tradition. Cambridge, Cambridge Univ. Press.

HULSE, Gray Tristan

1995: A modern votive deposit at a North Welsh Holy Well. *Folklore* 106. 31–42.

KROMER, Hardy

1996: Adressat: Gott. Das Anliegenbuch von St. Martin in Tauberbischofsheim. Eine Fallstudie zur schriftlichen Devotion. Tübingen.

NEUWIRTH Judit

1998: A Lukács gyógyfürdő hátatáblái. (Danktafeln des Hl. Lukas Heilbades) (Seminararbeit, Manuskript) Szeged.

NIKITSCH, Herbert

1990: Schreiben und Glauben. Anliegenbücher als Beispiel moderner Volksreligiosität. In: EBERHART, Helmut–HÖRANDNER, Edith–PÖTTLER, Burckhard (Hg.) Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz. Wien, 191–201.

MOORE, Sally F.–MYERHOFF, Barbara G. (eds.)

1977: Secular Ritual. Van Gorcum, Assen/Amsterdam.

PONISCH, Gabriele

1996: Bitte um weiteres Glück! Anliegenbücher als Möglichkeit zeitgenössischer Devotion. In: EBERHART, Helmut (Hg.) Schatz und Schicksal. Wien, 261–273.

TURNER, Victor

1995: The Ritual Process. Aldine de Gruyter, New York.



EINTRAGUNGEN IM BESUCHERBUCH DES NATIONALEN HISTORISCHEN MUSEUMS IN SOFIA. ZUR REZEPTION VON SYMBOLEN NATIONALER VERGANGENHEIT

Petar PETROV

Institut für Ethnographie
Moskovska 6 A, 1000 Sofia, Bulgarien
pgpetrof@yahoo.com

Abstract: *Comments in the Visitors' Book of the National Museum of History in Sofia. On the Perception of Symbols of National Past* – The paper considers the comments of museum visitors on the earliest book on Bulgarian history (1762) to which Bulgarian historians have given the significance of pillar of the “national revival” and examines them as sources for the analysis of how people perceive the past. The comments do not refer to the exhibit as historical artifact, but much more as evidence for historical continuity and as a symbol of the common past and national affiliation. They bring the past into the present and put emphasis on its political and cultural meanings for the present. Although separate individuals wrote their own comments, they reproduced ideas from a shared historico-political knowledge. They reflected the scholarly presentations and evaluations of the past and the festive rhetoric of public commemorative celebrations as well. The past is perceived through a lens of collective concepts acquired and maintained by means of institutionalised activities such as academic research, schooling, and rituals. From another point of view, the comments are evidence for the impact of the cultural management of cultural and political elites on popular understanding.

Keywords: comments in visitors' book, National Museum in Sofia, perception of symbols of national past

Besucherbücher in historischen Museen enthalten recht unterschiedliche Eintragungen. Sie variieren zwischen dem identifizierenden „Ich war hier“, einem lustigen Selbstbildnis und ärgerlichen Bemerkungen zu mangelnder Beleuchtung oder Beschriftung der Exponate. Innerhalb dieser Vielfalt treten Eintragungen hervor, die die ganze Sammlung oder einzelne Objekte „nationalhistorisch“ werten. Solche Eintragungen gestatten uns Aussagen über Einstellungen zu, Bewertungen von sowie den Umgang mit „nationaler Vergangenheit“. Im vorliegenden Beitrag geht es um Eintragungen in einem Besucherbuch des Nationalen Historischen Museums in Sofia, durch die die Besucher 1998 wertende Stellung zu einem einzigen Exponat – dem handschriftlichen Buch „Slawisch-bulgarische Geschichte“ – bezogen haben. Sie sind aber nicht der Gegenstand der Untersuchung, sondern sie werden hier als Quelle für die Interpretation von Wahrnehmungen historischer Sachverhalte benutzt.

1.

1762 schrieb der bulgarische Athosmönch Paisij Hilendarski (1722–1773) ein Geschichtswerk, die „Slawisch-bulgarische Geschichte“ (weiter kurz „Historie“ ge-

nannt),¹ die nach der nationalen Geschichtswissenschaft als frühestes eigenes Werk über die Geschichte Bulgariens gilt. Der Verfasser lebte in einer Zeit traumatischer Erfahrungen – der osmanischen Herrschaft, der Gräzisierungversuche durch den griechischen Klerus, der Hinwendung mancher Bulgaren zur griechischen Sprache und zu griechischen Sitten –, die ihn motivierten, die historischen Taten der Bulgaren in einem Buch zusammenzustellen, um zu deren geistiger Emazipation beizutragen. Ein weiterer Anstoß war „die Eifersucht“, die er griechischen und serbischen Athosmönchen gegenüber empfand, denn diese hatten eigene Geschichtswerke und verspotteten Paisij, daß die Bulgaren geschichtslos seien. Davon erschüttert, riet er den Lesern: *„Leset und kennt es (das Geschichtswerk), damit ihr von anderen Völkern und Zungen nicht verspottet und gescholten werdet“* (PAISSI 1984: 9).

Er schrieb diese Geschichte *„dem bulgarischen Volk zum Nutzen“* – wie es bereits im langen Titel des Werks hieß – und wendete sich in der Vorrede mehrmals an die Leser mit Worten wie *„Es ist euch vonnöten und nützlich, die Taten eurer Väter gewissenhaft zu kennen. (...) Für euch schrieb ich, die ihr euer Volk und bulgarisches Vaterland liebt und Bescheid zu wissen begehrt über euer Volk und eure Sprache.“* Gleichzeitig wandte er sich an jene *„uneinsichtigen und schwachsinnigen“* Bulgaren, die *„fremder Sprache und Sitte nachlaufen“*: *„Du, Bulgare, laß dich nicht verführen, kenne dein Volk und deine Sprache und lerne in deiner Sprache“* (PAISSI 1984: 9–11).

Ziel des Verfassers war es, die Bulgaren zu überzeugen, daß sie eine große Geschichte haben. Wenn sie auch *„einfältig“* im Vergleich zu anderen *„weisen und politen“* Völkern zu sein scheinen, sollen die Bulgaren wissen, daß ihre Vorfahren diesen Völkern, besonders den Griechen und den Serben, geistig und militärisch überlegen waren. In der Vorrede schrieb er: *„So viele Jahre herrschten sie und waren ruhmreich und gerühmt auf der ganzen Erde, und viele Male nahmen sie Tribut von den starken Römern und den weisen Griechen. (...) Und aus der ganzen slawischen Völkerschaft waren die Bulgaren die Ruhmreichsten: Sie als erste benannten sich Zaren, sie hatten als erste einen Patriarchen, sie ließen sich als erste taufen, und sie hatten am meisten Land an sich gebracht; so waren sie aus der ganzen slawischen Völkerschaft die Stärksten und Ehrenhaftesten, und die ersten slawischen Heiligen strahlten aus dem bulgarischen Volk und seiner Sprache hervor“* (PAISSI 1984: 10). In den einzelnen Kapiteln seines Werks glorifizierte er dann die mittelalterlichen bulgarischen Reiche, die Heldentaten und die unbezwingbare Tapferheit der bulgarischen Zaren und Krieger,² die Annahme des orthodoxen Christentums, die Einführung der kyrillischen Schrift und das Verfassen von Büchern in bulgarischer Sprache sowie zahlreiche bulgarische Heiligen.

¹ Über Paisij ist wenig bekannt, nicht einmal sein weltlicher Name ist überliefert. Der Beiname Hilendarski ist abgeleitet vom Namen des Hiliandariou-Klosters auf dem Athosberg, wo er tätig war. Als Quellen für seine „Historie“ benutzte Paisij königliche Urkunden, handschriftliche Chroniken, Heiligenviten und auf Russisch verfaßte Geschichtswerke. Über Paisij und seine Aktivitäten s. das Nachwort von N. RANDOW in PAISSI 1984.

² Besonders ausführlich ist die Beschreibung der Heldentaten des Zaren Asen in den Kämpfen gegen die „Griechen“, durch die Bulgarien 1186 nach ca. 180-jähriger byzantinischer Herrschaft seine Selbständigkeit wieder erlangte (PAISSI 1984: 42–47).

Es läßt sich festhalten, daß Paisij als erster die Identität seines Volkes historisch begründete, indem er seine historische Kontinuität darstellte und affektiv hervorhob. Durch Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln und auf eine ruhmvolle vorosmanische Vergangenheit versuchte er, seine Landsleute von ihrem eigenen Wert zu überzeugen und somit ihre Selbstachtung und ihr Selbstbewußtsein zu erwecken.

Bis zur Veröffentlichung der ersten gedruckten bulgarischen Geschichtswerke, die ab den 1840er Jahren erschienen, wurden mehrfach Abschriften und überarbeitete und ergänzte Fassungen der „Historie“ von Geistlichen und Lehrern angefertigt und verbreitet. Circa 60 handschriftliche Kopien sind nachweisbar. Seit den 1890er Jahren wird die „Historie“ in zahlreichen Auflagen gedruckt als Faksimileausgabe für einen engen Leserkreis von Spezialisten, als luxuriöse Jubiläumsausgabe und als für ein breites Lesepublikum sprachlich adaptierte Lektüre, einschließlich für die Ziele des Schulunterrichts. Die „Historie“ erschien zum ersten Mal 1938 als Lesestoff für Schüler, und die meist verbreitete Fassung unter der Redaktion des Literaturwissenschaftlers Petăr Dinekov hatte im Zeitraum 1959–1989 18 Auflagen in der Reihe „Bibliothek für den Schüler“ eines staatlichen Verlags.³ Seit den 1990er Jahren wird sie von privaten Verlagen weiter gedruckt.

2.

Das Werk von Paisij hatte nie einen wissenschaftlichen Wert für die bulgarische Geschichtswissenschaft. Ihm wurde aber ein hoher politischer und kultureller Stellenwert beigemessen. Der einflußreiche bulgarische Historiker Marin Drinov wies 1871 als erster auf Paisij als Person hin, die den Anfang der „bulgarischen Wiedergeburt“ setzte.⁴ Nach der Etablierung des bulgarischen Nationalstaates und der nationalen Geschichtsschreibung (nach 1878) wurde die „Historie“ übereinstimmend zum Ausgangspunkt und Grundstein der „bulgarischen Wiedergeburt“ gewertet und zum nationalen Symbol erhoben.

Nach der bulgarischen Geschichtswissenschaft markiert die Niederschrift der „Historie“ eine Zäsur in der bulgarischen Geschichte. Die heute gängige Periodisierung, die sich Ende des 19. Jahrhunderts etablierte, unterscheidet eine Phase der „Wiedergeburt“ (Mitte des 18. Jh. bis zum Russisch-Türkischen Befreiungskrieg 1877/8) innerhalb der Periode der „osmanischen Herrschaft“. Obwohl die Autoren bulgarischer akademischer Geschichtswerke die „bulgarische Wiedergeburt“ noch früher, in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts zu verfolgen versuchen, sind sie sich einig, daß das Jahr 1762 der eigentliche Schnittpunkt war. Die in den 1960er Jahren erschienene dreibändige akademische „Geschichte Bulgariens“ stellte Paisij im Unterkapitel „Entstehung der Nationalbefreiungsideologie“ des Kapitels „Wie-

³ Für die Kopien und die Ausgaben der „Historie“ s. ANGELOV 1982.

⁴ Bis zu diesem Zeitpunkt galten als Anfänge die 1830er Jahre, seit denen Gelehrte ein stärkeres Interesse an der bulgarischen Sprache, Geschichte und Volkskultur zeigten und sich das moderne säkulare Schulwesen etablierte.

dergeburt“ als „*Volksaufklärer*“ dar, der „*am Ausgangspunkt der Wiedergeburt des bulgarischen Volkes steht*“, und betrachtete seine „Historie“ als erstes Werk der bulgarischen Geschichtsschreibung und der neuen bulgarischen Literatur (*Istorija* 1961: 315–316).

Eine ähnliche Bewertung findet sich in der neuen 14bändigen „Geschichte Bulgariens“, die seit den 1970er Jahren ebenfalls von der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird. Der „bulgarischen Wiedergeburt“ sind zwei Bände gewidmet. Auch diesmal heißt das Kapitel „Entstehung der Nationalbefreiungsideologie“, in dem Paisij als deren Begründer dargestellt wird (*Istorija* 1985: 127). Sein Werk sei „*erstes Nationalprogramm für das bulgarische Volk. Die Idee für die Nation, für ihre Bewahrung und Befreiung von Fremdherrschaft ist die Hauptidee darin*“ (*Istorija* 1985: 135). Die angesprochene „Nations“-These wird anschließend (*Istorija* 1985: 146–149) ausführlich dargelegt, wobei die Merkmale der Nation als strukturell und objektiv formuliert werden: Im Geschichtswerk von Paisij sind „*die Hauptmerkmale der Nation wahrgenommen und verteidigt: die gemeinsame Sprache, das gemeinsame ethnische Territorium⁵, die gemeinsame historische Vergangenheit, die gemeinsamen Sitten und Kultur, die Gemeinsamkeit im sozialökonomischen Leben*“ (*Istorija* 1985: 147).

In einer der ersten bulgarischen Enzyklopädien definierte KASĀROV (1899–1907) die „bulgarische Wiedergeburt“ als „*die Periode, in der das bulgarische Volk wieder zu sich kam nach der Leblosigkeit, in die es während seiner jahrhundertlangen politischen und geistigen Unterjochung geraten war*“ (KASĀROV ebd. 245). Er nannte Paisij „*den ersten Apostel der geistigen Wiedergeburt des bulgarischen Volkes*“ (KASĀROV ebd. 1736), „*den Vater unseres literarischen und historischen Erwachens*“ (KASĀROV ebd. 2872), bezeichnete die „Historie“ als „*Ausgangspunkt unserer Volks- und literarischen Wiedergeburt*“ (KASĀROV ebd. 1736) und behauptete dabei: „*Unsere Besinnung begann mit dieser handschriftlichen Historie. Sie ist das erste Ding, das zur Belebung unseres Volkes beigetragen hat*“ (KASĀROV ebd. 246).

Die neueste mehrbändige, von der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften herausgegebene „Enzyklopädie Bulgarien“ betrachtet Paisij als „*Volksaufklärer, Begründer der Idee der nationalen Wiedergeburt und Befreiung des bulgarischen Volkes*“ (PAISIJ 1986: 28), als „*ersten Ideologen der bulgarischen Wiedergeburt und ersten Schöpfer der Ideologie der Nationalbefreiung*“, dessen Geschichtswerk, „*in dem die dreieitliche Aufgabe der bulgarischen Wiedergeburt – nationale Aufklärung, geistliche Selbständigkeit und politische Befreiung – formuliert ist, zum programmatischen Manifest der neuen Epoche wurde*“ (*Vāzraždane* 1978: 776).

Während der Feiern zum 200. Jahrestag der „Historie“ 1962 hat die Bulgarische Orthodoxe Kirche Paisij heiliggesprochen und seitdem wird er am 19. Juni kultisch verehrt (KALEV 1964: 38). Die Vita des Heiligen, die die Heilige Synode in einem Sammelband mit Heiligenviten für einen breiten Leserkreis veröffentlichte, beginnt mit dem Satz: „*Als das bulgarische Volk in den schwersten Zustand doppelter fünf-*

⁵ Hier beruft sich der Verfasser auf eine Stelle in der „Historie“, an der Paisij die von Bulgaren bewohnten Gebiete auf der Balkanhalbinsel aufzählt.

hundertjähriger griechisch-türkischer Unterjochung geriet, erhob Gott den ehrwürdigen Paisij Hilendarski, der seine merkwürdige Slawo-bulgarische Historie schrieb und durch sie dem bulgarischen Volk Volkstumbewußtsein und -kräfte einflößte, es (das Volk) seiner Ver-zweiflung entriß und den Grundstein für die bulgarische Wiedergeburt legte“ (PAISIJ 1974: 299). Indem der Verfasser Paisij mit den Aposteln vergleicht, schreibt er weiter: „Paisij zündete das Feuer der bulgarischen Volksbesinnung und Wiedergeburt an“ (ebd.: 300).

Die gesellschaftliche Hochachtung Paisijs und seines Geschichtswerks wurde durch Jubiläen und Feiertage gefördert. Zehn Jahre nach dem bereits erwähnten 200-jährigen Jubiläum der „Historie“ wurde der 250. Jahrestag von Paisijs Geburt landesweit gefeiert.⁶ Paisij ist eine der historischen Figuren, die auf offiziellen Feiertagen wie dem „Tag des slawischen Schrifttums und der bulgarischen Aufklärung und Kultur“ (24. Mai) und dem „Tag der Volksaufklärer“ (1. November) verehrt werden. Den Namen Paisijs tragen Schulen, Kulturvereine und öffentliche Bibliotheken.

Paisij und sein Werk stehen auf dem Unterrichtsplan in den Schulfächern Geschichte und Literatur. Gegenstand des Schulunterrichts ist auch das Gedicht „Paisij“, eine der Oden, die der bulgarische Schriftsteller Ivan Vasov 1881–84 an Helden aus der Vergangenheit schrieb. Die Ode endet mit der Verkündigung „Von heute an hat die bulgarische Sippe Geschichte und wird zum Volk.“

Die vorwurfsvollen und zugleich anregenden Worte „Oh, Uneinsichtiger und Schwachsinniger, weshalb schämst du dich, dich Bulgare zu nennen?“ aus der Vorrede in der „Historie“ (PAISSI 1984: 9) wurden zu einem wichtigen Topos der pragmatisch ausgerichteten, aber mythisch gekleideten politischen Reden in krisenhaften Situationen und Zeiten tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderungen. Durch diesen Satz versuchen die politischen Eliten patriotische Gefühle in der Bevölkerung zu

⁶ Dieses Jubiläum war nicht nur auf Sofia, die Großstädte und den Geburtsort Paisijs (angeblich die Kleinstadt Bansko in Südwestbulgarien) beschränkt. Im sozialistischen Staat waren alle Feierlichkeiten, durch die die kommunistische Partei ein aus ihrer Sicht und für ihre Politik „nützliches“ Geschichtsbe-wußtsein schaffen oder verstärken wollte, Gegenstand eines zentralistischen Kulturmanagements und wurden recht unfiziert überall veranstaltet. Wie das erfolgte, zeigt das folgende Beispiel, ein Fall, den das volkskundliche DFG-Forschungsprojekt „Alltagskultur im sozialistischen Dorf“ (seit 1993 von Prof. Dr. Klaus Roth, Dr. Doroteja Dobрева, Dr. Gabriele Wolf und mir durchgeführt im Dorf Raduil, 80 km von Sofia entfernt) ermittelt hat. Ende 1971 verschickte der Sofioter Bezirksrat für Kunst und Kultur an alle untergeordneten Institutionen ein Rundschreiben mit Anweisungen zur feierlichen Begehung des Jubiläums des „großen Volksaufklärers und Begründers der bulgarischen Wiedergeburt und Nationalbefreiungsbewegung.“ An erster Stelle standen die Ziele der Feier: Sie sollte zur Erfüllung der Kulturpolitik der BKP und zur patriotischen Erziehung der Werktätigen und der Jugend im Bezirk beitragen. Dementsprechend sollten die Gemeinderäte und die Massenorganisationen in den einzelnen Orten „feierliche Versammlungen mit Vorträgen über das Leben und die Taten von Paisij Hilendarski sowie mit literarischen und musikalischen Darbietungen“ organisieren. Die Kulturvereine und die Komsomolgruppen in allen Orten hatten Ausstellungen zu veranstalten. Es folgten weitere Verordnungen, z. B. bestimmte Schallplatten zu benutzen. Ein solches Rundschreiben erhielten auch der Gemeinderat und der Kulturverein in Raduil. Von den obrigkeitlichen Anweisungen geleitet – dafür spricht der Wortlaut örtlicher Texte, der an manchen Stellen mit jenem des Rundschreibens identisch ist –, nahmen sie in ihre Arbeitspläne für 1972 die Veranstaltung eines Paisij gewidmeten „literarischen Abends“ auf. (Diese Rekonstruktion stützt sich auf Archivalien des Raduiler Kulturvereins.)

wecken, um sie für die Erreichung der jeweils angestrebten Ziele moralisch zu mobilisieren.⁷

Bulgarien – wie jeder jüngere Nationalstaat – brauchte kulturelle Elemente, die ihm Identität vermitteln. Um Nationalbewußtsein in der Gesellschaft zu nähren, bemühten und bemühen sich heute noch einheimische politische und kulturelle Eliten, eine große Vergangenheit als legitimierende Vorgeschichte des Nationalstaates zu rekonstruieren und damit verbundene Werte, Einstellungen und Ideale zu erzeugen. Paisij und seine „Historie“ werden bei der Bildung und Pflege dieses Geschichtsbewußtseins mit einbezogen. Seit langem sind sie ein Teil des angehäuften nationalen „historisch-symbolischen Kapitals“.⁸

3.

Ein von Paisij eigenhändig geschriebenes Exemplar – vermutlich das Original der „Historie“ – wurde im bulgarischen Zografou-Kloster auf dem Berg Athos aufbewahrt. Ganz mysteriös verschwand es in den 1980er Jahren, um ebenso mysteriös 1996 im Sekretariat des Nationalen Historischen Museums in Sofia in einer Zeitung verpackt zu erscheinen. Das Manuskript wurde im Museum ausgestellt. Ungefähr 632 000 Menschen, doppelt soviel wie in den Jahren davor, die Hälfte davon Schüler, besuchten das Museum im Jahr 1997, und die Museumsmitarbeiter führten diesen Zustrom von Besuchern allein auf die Ausstellung der „Historie“ zurück. Der Zustrom erreichte einen Höhepunkt am 10. und 11. Januar 1998, einem Wochenende, und eine Tageszeitung schrieb von einer „in dem Maße unbekannten patriotischen Ekstase“ (Trud, 11. 1. 98). Circa 70 000 Menschen kamen an diesen zwei Tagen, um sich von der „Historie“ zu „verabschieden“,⁹ denn nach einer in der Öffentlichkeit viel diskutierten Vereinbarung zwischen dem Staatspräsidenten und der Kultusministerin einerseits und den Mönchen vom Zografou-Kloster andererseits sollte das Manuskript am nächsten Montag an seine alte Stelle zurückgebracht werden.

Wenige Tage vor der Rückgabe des Manuskripts an die Athosmönche eröffnete die Museumsverwaltung ein gesondertes Besucherbuch, speziell für Eintragungen

⁷ Das gilt besonders für die letzten zehn Jahre, in denen die postsozialistischen Transformationsprozesse die Bürger mit zahlreichen wirtschaftlichen und sozialen, aber auch mit Identitätsproblemen konfrontieren. Die Bürger fühlen sich deprimiert und desillusioniert. Um sie für national definierte Ziele zu gewinnen, benutzen die Politiker die Worte von Paisij recht häufig und appellieren damit an die loyale Erfüllung der historischen Aufträge der Vorfahren. Zur Hinwendung zur Vergangenheit und Tradition in der postsozialistischen Übergangsperiode s. NIEDERMÜLLER 1997, 1999.

⁸ Zu der in Anlehnung an die Überlegungen von P. Bourdieu über das „symbolische Kapital“ aufgestellten These über das „historische Kapital“ s. KASER 1997.

⁹ Die Besucher sind anhand verkaufter Eintrittskarten nicht nachzuweisen, denn der Eintritt war frei. Die Zahl in den Zeitungsberichten schwankt zwischen 70 000 (30 000 am Samstag und 40 000 am Sonntag) und 120 000 Personen. Die letzte Zahl erscheint mir jedoch als übertrieben. Die Besucher mußten ca. drei Stunden Schlange stehen, um an das Exponat zu gelangen. Am Sonntag, dem letzten Ausstellungstag, war das Museum ausnahmsweise 13 Stunden offen: von 9:00 bis kurz nach 22:00, als der letzte Wartende eintrat.

über die „Historie“. Am 10. und 11. Januar wurden 125 bzw. 410, insgesamt ca. 535 Eintragungen auf 97 Seiten im Großformat geschrieben. Ca. 470 Eintragungen stammen von Einzelpersonen, weitere 50 wurden von Familien und 15 von Gruppen wie z. B. Schulklassen geschrieben.¹⁰

Fast alle Eintragungen stellen wertende, oft stark emotionale Aussagen dar. Inhaltlich können sie in zwei Gruppen geteilt werden: Aussagen, die sich auf die „Historie“ und Paisij beziehen, und Aussagen, die die Rückgabe des Manuskripts bewerten. Es ist nur eine analytische Teilung, denn die Schreiber haben häufig in ein und derselben Eintragung auf beide Sachen Bezug genommen. Die uns hier interessierende Frage ist, wie sie sie bewertet haben und welche Denkmuster hinter den Bewertungen stehen.

Viele Schreiber betrachteten die „Historie“ als die Sache, die die „bulgarische Wiedergeburt“ ausgelöst hat. Einige sahen sie einfach als den Ausgangspunkt an: *„Diese Historie hat den Anfang der bulgarischen geistigen Wiedergeburt gesetzt.“* Andere betonten ihre Leistung für die Bewußtwerdung und Befreiung des Volkes: Sie *„hat das bulgarische Volk zu neuem Leben geboren und von türkischer Sklaverei befreit.“* Diese Leistung wurde von den Schreibern oft hochstilisiert: Sie *„war der erste zündende Funke in der undurchdringlichen Finsternis der politischen und geistigen Unterjochung des bulgarischen Volks im 18. Jahrhundert.“* Solche Eintragungen deuten auf die Wirksamkeit und die Reproduktion eines von Wissenschaftlern produzierten und im Schulunterricht erworbenen Wissens hin.

Explizite Hinweise auf den symbolischen Wert der „Historie“ und der Gebrauch von Metaphern erinnern an die politische und feierliche Rhetorik in der Publizistik und an Feiertagen, die politischen oder kulturellen Ereignissen aus der Geschichte Bulgariens gewidmet sind. Beispielhaft sind Bezeichnungen der „Historie“ als *„Symbol unseres Nationalbewußtseins“*, *„Denkmal des bulgarischen Geistes“*, *„historisches Gedächtnis des bulgarischen Volkes“* und Metaphern wie *„Licht der bulgarischen Wiedergeburt“*, *„Grundpfeiler unseres Volkstums“* oder *„Grundpfeiler des bulgarischen Geistes“*. Diese immer wiederkehrenden Bezeichnungen und Bewertungen sind nicht nur Zeichen für die Überhöhung eines historischen Ereignisses, der Niederschrift der „Historie“. Ihnen ist eindeutig zu entnehmen, daß hier ein historisches Ereignis als Stütze für die Gegenwart relevant wird. Äußerungen, die der geschichtlichen und nationalen Selbstvergewisserung dienen, wie *„Sie (die „Historie“) erinnert uns, daß wir Bulgaren sind“*, *„Ich bin stolz auf meine Geschichte“* oder *„Ich bin stolz, ein Bulgare zu sein“* kommen öfters vor.

Zahlreiche Schreiber nannten die „Historie“ *„heilig“*, *„Heiligtum“* oder sogar *„allerheiligstes Heiligtum“*, *„Reliquie“*, *„Ikone“*, *„bulgarische Bibel“* oder *„Evangelium“*.¹¹

¹⁰ Die ermittelten Zahlen sind annähernd. An manchen Stellen ist es z. B. nicht klar, ob es sich um die Eintragung einer Gruppe oder einer Einzelperson handelt, die dann auch andere Personen unterschrieben haben. Das Gästebuch scheint quasi als Unterschriftenliste gegen die Rückgabe des Manuskripts benutzt worden zu sein.

¹¹ Vgl. die Wörter in Zeitungsartikeln, die über die Ausstellung und die Rückgabe der „Historie“ berichteten: *„Heiligtum“* (Standart; Trud; Demokracija, 13. 1. 98), *„Reliquie“* (Sega, 15. 1. 98), *„unschätzbare Reliquie“* (Demokracija, 12. 1. 98), *„eine der bulgarischsten Reliquien“* (Duma, 10. 1. 98).

Diese Bezeichnungen korrelierten mit den kultischen Handlungen, die manche Besucher vor dem Exponat wie vor einer Ikone in der Kirche vollzogen: den Hut abnehmen, sich verbeugen, knien, sich bekreuzigen, das Schutzglas küssen, darauf Blumen niederlegen. Handlungen der Verehrung wurden manchmal in den Eintragungen explizit genannt: „*Verbeugung vor dem bulgarischen Heiligtum!*“, „*Ich verbeuge mich vor dem Heiligtum.*“

Sprachlicher und körperlicher Ausdruck zeigen, daß die Schreiber die „Historie“ nicht als historisches Dokument und noch weniger als museales Stück, sondern als sakrales Objekt wahrgenommen haben. Auch jene, die sie als „Dokument“ bezeichneten, stellten dem Substantiv ein sakralisierendes Adjektiv voran: Es hieß dann „*heiliges Dokument*“. Vielsagend sind die Eintragungen, aus denen klar wird, daß das Manuskript als Objekt den hochgesteckten Erwartungen der Besucher in bezug auf Format und Schrift zwar nicht entsprach, aber sie maßen ihm einen hohen geistigen Wert bei. So schrieb ein 22 jähriger Mann, er habe erwartet, daß das Buch „*dicker und größer*“ sei, dennoch sei er glücklich, es gesehen zu haben. Eine andere Person schrieb: „*Es ist wunderbar, daß ich dieses lehrreiche Buch gesehen habe. Obwohl ich die Buchstaben nicht verstehe,¹² weiß ich, daß sie unserem Volk viel bedeuten.*“

Die kultischen Handlungen waren nicht nur Kundgebung einer feierlichen Verehrung, sondern einer gleichzeitigen Abschiedstrauer. Wie bei einem Begräbnis legten einige Besucher eine gerade Zahl von Blumen nieder. „*Wir sind gekommen, um uns zu verabschieden*“ und „*Ich habe mich voller Schmerz vor einem bulgarischen Heiligtum verbeugt*“, schrieben Leute in das Gästebuch. Eine der Eintragungen endet mit den Schlußworten „*eine trauernde bulgarische Mutter*“, es folgt die Unterschrift.

Hier handelt es sich um Aussagen, die sich auf die Rückgabe der „Historie“ an das Athoskloster beziehen. Die Schreiber haben die Rückgabe als Verlust von Wurzeln, Vergangenheit und somit von Identität empfunden, denn die „Historie“ enthält die bulgarische Geschichte (inhaltlich) und ist zugleich ein Teil der bulgarischen Geschichte (symbolisch) geworden. Ihre Rückgabe sei daher eine „*Beraubung der Bulgaren*“ oder eine Tat, durch die „*wir lebendiges Fleisch vom Bulgarentum abschneiden*“.¹³ Die Schreiber betonten häufig, daß das Werk, das „*uns gehört*“, „*unsere Historie*“ oder gar „*meine Historie*“ (ein neunjähriger Junge) nun in „*fremde Hände*“ auf „*fremden Boden*“ geht, und erzeugten auf diese Weise symbolische Eingrenzungen (das Eigene, die Bulgaren, die Vaterlandsfreunde) bzw. Ausgrenzungen (das Fremde, die Griechen, die Vaterlandsverräter). „*Das ist nicht ihre (der Griechen), sondern unsere Historie und sie ist nicht in Griechenland, sondern auf unserem ehemaligen Boden geschrieben*“, äußerte sich ein 12 jähriger Junge. „*Unser ehemaliger Boden*“ oder „*ehemaliger bulgarischer Boden*“ kommen auch in anderen Eintragungen vor und stehen keinesfalls im Widerspruch zum Topos „*fremdem Boden*“. Sie bezeichnen ein und dasselbe Territorium, nur die Betrachtungsweisen sind unterschiedlich.

¹² Das Buch war aufgeschlagen ausgestellt, so daß man zwei Seiten des Textes sehen konnte. Die Handschrift ist jedoch nur für einen engen Kreis von Spezialisten lesbar.

¹³ In mehreren Eintragungen kommt die Vorstellung von der Nation als etwas Faßbarem, hier als Körper, zum Ausdruck.

Es geht einerseits um Einschließung aufgrund ethnischer Grenzziehung und andererseits um Ausschließung aufgrund des nationalstaatlichen Grenzverlaufs.

Eine einzige Familie äußerte die Meinung, der richtige Ort der „Historie“ sei das Zografou-Kloster. Der nächste Schreiber polemisierte gleich dagegen. Die Rückgabe wurde übereinstimmend als nationale Abnormalität, Verbrechen und Verstoß gegen die Interessen der Nation bewertet. Sprachlich wurde sie durch Wörter wie *„antinatürlicher und antikultureller Akt“*, *„Schändung“*, *„nationaler Nihilismus“* oder *„Vaterlandsverrat“* bezeichnet. All diese negativen Reaktionen enthalten zugleich implizit (anders als die explizite Dichotomie eigen-fremd) die positiven Definitionen von Werten, Normen und Verhaltensweisen, die die Gesellschaft als „natürlich“, normal und national korrekt ansieht. Daran knüpfen Aufrufe an, *„wir müssen unsere Historie erkämpfen.“* *„Wenn ich erwachsen bin, werde ich sie nach Bulgarien zurückholen, wo sie hingehört“*, bekundete ein 13 jähriger Junge.

Andere Eintragungen sprachen die Politiker an und beschimpften ihre Entscheidung für die Rückgabe des Manuskripts. *„Seid auf ewig verflucht, der Präsident und alle, die Ihr euch an die Griechen verkauft habt!“*, schrieb ein Mann. *„Sehen Sie was, Herr Präsident, ihr, die Politiker, müßt große Idioten sein, wenn ihr die bulgarische Historie den Griechen zurückgebt“*, so die Anrede des oben zitierten 12 jährigen Jungen.

Obwohl das Zografou-Kloster von bulgarischen Mönchen betreut wird, aktivierte die Tatsache, daß es sich in Griechenland befindet, historisch gewachsene Feindbilder von den Griechen, die *„stets aufs Fremde gierig sind“* und *„uns wieder erobert haben.“* Diese Aussagen sind in dem Maße verallgemeinert, daß es nicht möglich ist, zu verstehen worauf die Schreiber angespielt haben. Wird den Griechen die mittelalterliche byzantinische Herrschaft (1018–1186) angelastet, die mit der Eroberung durch den Kaiser Basileios II begann? Oder wird ihnen die Schuld zugewiesen, der griechische Klerus habe die Bulgaren während der osmanischen Herrschaft (15.–19. Jh.) kirchlich und kulturell unterdrückt?¹⁴ Oder wird ihnen die Einverleibung von Gebieten Mazedoniens und Thraziens vorgeworfen, die nach den Balkankriegen und dem Ersten Weltkrieg an Griechenland kamen, aber immer noch als Teile des bulgarischen „ethnischen Territoriums“ betrachtet werden? Offenkundig ist nur, daß die Schreiber die Rückgabe der „Historie“ als Gefährdung der nationalen Identität durch die Griechen ansehen. Die verallgemeinerten negativen Urteile in den Eintragungen zeigen, daß die Schreiber ihre Betroffenheit oder

¹⁴ Es geht um griechisch-bulgarische Konfrontationen in bezug auf die Kirchenpolitik, die geistliche Obrigkeit und die Sprache des Gottesdienstes und des Schulunterrichts, die sich besonders ab der Mitte des 19. Jahrhunderts verschärften. Die Dominanz des griechischen Klerus in der Kirche und der griechischen Sprache im Gottesdienst und in den Schulen wurde allgemein – bereits von Paisij – als Bedrohung für die kulturelle Eigenart der Bulgaren empfunden und durch die bulgarische Geschichtsschreibung als Assimilationsbestrebung und geistige Unterdrückung gewertet. Es bildete sich die Vorstellung von einer „doppelten Unterjochung“ der Bulgaren heraus – politisch durch die Osmanen und kulturell durch die Griechen (vgl. den oben zitierten Abschnitt aus der Paisijs Vita).

die der Nation zum Ausdruck brachten, indem sie auf Stereotypen über die „listigen Byzantiner“ zurückgriffen und indem sie verfestigte, affektiv geladene Vorurteile und Bilder reproduzierten.¹⁵

4.

Die Eintragungen gestatten uns in erster Linie Aussagen über die Leseart der Vergangenheit und die Wahrnehmung von Geschichte. Die Niederschrift der „Historie“ von Paisij ist ohne Zweifel ein wirkliches Ereignis, das tatsächlich der historischen Vergangenheit zugehört (ist also keine Erfindung). Indem aber die Museumsbesucher dieses Ereignis durch symbolische Verknüpfungen in neue Zusammenhänge einordneten und Verbindungen zwischen ihm und gegenwärtigen Ereignissen herstellten,¹⁶ wird die „reale“ Vergangenheit zu einer homogenen „imaginären“ Vergangenheit, die das „für die Gegenwart nötige Bild der Geschichte“ liefert (NIEDERMÜLLER 1997: 117). Vergangenes gewinnt eine äußerst große Bedeutung für die Gegenwart und die Zukunft, denn von ihm kann eine geschichtliche Kontinuität abgeleitet werden, zumal Paisij und die „Historie“ zu Schlüsselsymbolen der Nation und der nationalen Zusammengehörigkeit geworden sind, und die Nation braucht immer eine historische Unterfütterung.

Prinzipiell ist die historische Zeit linear und die historischen Ereignisse sind einmalig. In den Eintragungen wird aber Paisij und seinem Werk Gegenwart verliehen. Sie wirken in aktuellen Situationen nach und die Vergangenheit realisiert sich somit wiederholt in neuen Kontexten. Die Aussagen in den Eintragungen entspringen demnach aus einem Orientierungsmodus, in dem keine feste Grenzen zwischen Vergangenheit und Gegenwart bestehen. Es handelt sich um eine Denkweise, die herausragende, epochale historische Ereignisse ohne Berücksichtigung zeitlicher Distanz als allgegenwärtig auffaßt und so die ihnen zugeschriebenen Bedeutungen stets auf Neue bekräftigt.¹⁷

Wie erfolgt der Zugang zur Vergangenheit? Immer wiederkehrende Tatsachenbehauptungen und Bewertungen in den Eintragungen, die zum Teil lexikalisch gleich gefüllt sind, deuten auf verfestigte Bezugspunkte und Interpretationsmuster hin. Die Eintragungen sind offenbar in einem kollektiv konstruierten Kontext eingebettet. Sie sind zwar Aussagen einzelner Personen unterschiedlicher sozialer Herkunft und unterschiedlichen Alters,¹⁸ dennoch ist ihre Quelle nicht so sehr die indi-

¹⁵ Zur Vermittlung und Verfestigung negativer Bilder von den Griechen durch bulgarische Schulbücher und Populärliteratur s. DANOVA 1996 und ROTH 1999. Wie erwähnt, dominieren solche Bilder bereits in der „Historie“.

¹⁶ Beispielhaft hierfür sind die semantischen Verbindungen in bezug auf die „Feinde“, woraus sich die Vorstellung von der ewigen Wiederholung gleicher „Eroberungen“ durch die Griechen bildet. Zur Wahrnehmung aktueller Ereignisse als „ewige Wiederkehr des Gleichen“ s. ČOLOVIĆ 1994.

¹⁷ Zur Vorstellung der Zeit als „epochal“ s. ROTH 1995: 33.

¹⁸ Aus Eintragungen, in denen die Schreiber persönliche Angaben nannten, ist zu entnehmen, daß es unter ihnen sowohl Kinder aus den unteren Schulklassen als auch ältere Menschen und Rentner gab. Neben „einfachen“ Leuten trugen sich Vertreter der Intelligenz, einschließlich Wissenschaftler und Lehrer ein.

viduelle Meinung der Einzelnen, sondern vielmehr ein überindividuell angehäufter und durch kulturelle Vermittlungsformen vererbter Wissensvorrat. Die Inhalte der Eintragungen haben ihren Ursprung in kollektiven Konzeptionen, die sich die Einzelnen im Prozeß der Sozialization angeeignet haben. Sie sind verankert in den wissenschaftlichen und populären Darstellungen historischer Sachverhalte durch Intellektuelle, Historiker, Literaturwissenschaftler, Schriftsteller und Publizisten ebenso wie in der politischen und feierlichen Rhetorik. Die Eintragung ist somit als ein Artikulationsprozeß anzusehen, in dem Kenntnisse und Bewertungen reproduziert werden, die im Schulunterricht, an Feiertagen, aus Geschichtsbüchern und Massenmedien erworben sind. Als besonders konsistent erweisen sich jene Vorstellungen und Überzeugungen, die sich auf die „nationale Wiedergeburt“ beziehen.¹⁹

Das Wahrnehmungsmuster, durch das die historischen und aktuellen Ereignisse bewertet wurden, und somit die Aussagen in den Eintragungen erscheinen mir also als kulturell vorgeprägt. Sie gehen aus einem für die Identitätspflege äußerst relevanten Gedächtnis hervor, das Jan Assmann „kulturelles Gedächtnis“ nennt. Es kennzeichnet sich dadurch, daß die Überlieferung und die Reproduktion des kollektiven Wissens institutionalisiert ist, von Spezialisten organisiert wird und sich auf formelle Interaktion stützt. Die Erinnerung an bestimmte Ereignisse der Vergangenheit wird durch sprachliche, bildliche und rituelle „Erinnerungsfiguren“ wie Texte, Denkmäler und Feste wachgehalten.²⁰ Eines der Merkmale des „kulturellen Gedächtnisses“ ist der unbegrenzte Zeithorizont, die „Zeitenthobenheit“. Dies ist zwar auf „schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit“ fixiert, aber immer auf aktuell gegenwärtige Situationen bezogen (ASSMANN 1988: 12–13). Demnach können die Eintragungen als gegenwärtige Erzeugnisse des „kulturellen Gedächtnisses“ betrachtet werden, auf die sich die Vergangenheit auswirkt.

Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet sind die festen Einstellungen und Meinungen, die die Eintragungen prägen, ein Zeugnis für die Wirkkraft wissenschaftlicher und populärer Erklärungen auf das historische Selbstverständnis der Gesellschaft. Die mit dem Ziel entworfenen Geschichtsbilder, die Nation symbolisch zu konstruieren und nationale Identität zu stiften, haben in der Gesellschaft offenkundig eine große Resonanz gefunden und finden sie besonders heute in der krisenhaften Periode der postsozialistischen Transformation. Sie haben zur Bildung vorherrschender populärer Überzeugungen beigetragen und sind für ihre Reproduktion maßgeblich. Die mit der „Historie“ fest verbundenen Werthaltungen und Einstellungen gaben den Museumsbesuchern nicht nur Orientierungen beim Eintragen, sondern beeinflussten und steuerten sogar ihr Verhalten bei der Begegnung mit dem Geschichtswerk, was sich in der Ausführung kultischer Handlungen äußerte.

¹⁹ ROTH (1998: 24–25) zählt die „nationale Wiedergeburt“ in Südosteuropa zu den stereotypen historischen „Bildern in den Köpfen“, die nationale Identitäten stiften, sehr stabil und emotional geladen sind.

²⁰ S. ausführlich ASSMANN 1988: 12–16, 1997: 50–56. Assmann stellt das „kulturelle Gedächtnis“ dem „kommunikativen“ gegenüber. Das letztere umfaßt kollektiv geteilte Erinnerungen, die sich auf gemeinsame Partizipation und Erfahrungen in der jüngsten Vergangenheit beziehen, und baut auf informeller Alltagskommunikation auf.

Die kultische Verehrung vor der im Glasschrank ausgestellten „Historie“ und ihre topische Überhöhung als etwas Heiliges weisen darauf hin, daß die ruhmvolle Vergangenheit keinen Gegenstand rationaler Erkenntnis darstellt, sondern zu einem Gegenstand des Glaubens geworden ist. Diese Ausdrucksweisen bezeugen eine tiefe quasi-religiöse Hinwendung zur Vergangenheit.

Zwei Jahre nach der Ausstellung zog das Museum um. Im neuen Gebäude liegt das Besucherbuch auf einem Tisch vor einer Wand, aus der ein Zitat aus der Vorrede Paisijs direkt in die Augen der Besucher springt: *„Für euch, die ihr euer Volk und bulgarisches Vaterland liebt und Bescheid zu wissen begehrt über euer Volk und eure Sprache“* (Abb. 1).



Abb. 1.

LITERATUR

ANGELOV, Bonju

1982: Paisij Hilendarski. In: Rečnik na bălgarskata literatura [Lexikon der bulgarischen Literatur], Bd. 3. Sofia, 16–22.

ASSMANN, Jan

1988: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: J. ASSMANN, T. HÖLSCHER (Hg.), Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a. M., 9–19.

1997: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.

ČOLOVIĆ, Ivan

- 1994: Die Erneuerung des Vergangenen. Zeit und Raum in der zeitgenössischen politischen Mythologie. In: N. STEFANOV, M. WERZ (Hg.), *Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft*. Frankfurt a. M., 90–103.

DANOVA, N.

- 1996: Das Bild der Griechen in bulgarischen Schulbüchern vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert. In: W. HÖPKEN (Hg.), *Öl ins Feuer? Schulbücher, ethnische Stereotypen und Gewalt in Südosteuropa*. Hannover, 27–50.

Istorija

- 1961: *Istorija na Bălgarija* (v tri toma) [Geschichte Bulgariens (in drei Bänden)], Bd. 1. Sofia.
1985: *Istorija na Bălgarija* v 14 toma [Geschichte Bulgariens in 14 Bänden], Bd. 5. Sofia.

KALEV, D.

- 1964: Den na vsiĉki bălgarski svetii [Tag aller bulgarischen Heiligen]. In: *Duhovna kultura* 44:6/7, 28–39.

KASÁROV, L.

- 1899–1907: *Enciklopedičeski reĉnik* [Enzyklopädisches Wörterbuch], Bd. 1–3. Plovdiv.

KASER, Karl

- 1997: Über die Macht von Mythen auf dem Balkan. In: *Kuckuck. Notizen zu Alltagskultur und Volkskunde* 12:1, 13–17.

NIEDERMÜLLER, Peter

- 1997: Politik, Kultur und Vergangenheit. Nationale Symbole und politischer Wandel in Osteuropa. In: R. BREDNICH, H. SCHMITT (Hg.), *Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur*. 30. Deutscher Volkskundekongreß in Karlsruhe vom 25. bis 29. September 1995. Münster, 113–122.
1999: Visualisierung, Ästhetisierung, Ritualisierung. Die Politik der kulturellen Repräsentation im Postsozialismus. In: R. JOHLER, H. NIKITSCH, B. TSCHOFEN (Hg.), *Ethnische Symbole und ästhetische Praxis in Europa* (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien). Wien, 96–107.

PAISIJ

- 1974: *Prepodobni Paisij Hilendarski, buditel bălgarski* [Ehrwürdiger Paisij Hilendarski, bulgarischer Aufklärer]. In: *Žitija na svetiite* [Heiligenviten]. Sofia, 299–300.
1986: *Paisij Hilendarski*. In: *Enciklopedija Bălgarija*, Bd. 5. Sofia, 28–31.

PAISSI

- 1984: *Paissi von Chilandar. Slawobulgarsiche Geschichte*. Übersetzt und hrsg. von Norbert RANDOW. Leipzig.

ROTH, Klaus

- 1995: Zeit, Geschichtlichkeit und Volkskultur im postsozialistischen Südosteuropa. In: *Zeitschrift für Balkanologie* 31:1, 31–45.
1998: „Bilder in den Köpfen“. Stereotypen, Mythen, Identitäten aus ethnologischer Sicht. In: V. HEUBERGER, A. SUPPAN, E. VYSLONZIL (Hg.), *Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*. Frankfurt a. M., 21–43.
1999: Das Bild des „Anderen“ in der bulgarischen Populärliteratur. In: E.-P. BREZOSZKY, A. SUPPAN, E. VYSLONZIL (Hg.), *Multikulturalität und Multiethnizität in Mittel-, Ost- und Südosteuropa*. Frankfurt a. M., 205–215.

Văzraždane

- 1978: *Văzraždane* [Wiedergeburt]. In: *Enciklopedija Bălgarija*, Bd. 1. Sofia, 775–778.

DAS EINLÄUTEN DES SONNTAGS

Ulrika WOLF-KNUTS

Institut für Folkloristik
Åbo Akademi
FIN-20500 Åbo, Finnland

Abstract: *The Ringing In of the Sabbath* – The ringing in of the Sabbath is a custom typical of Finland and Sweden. The custom has medieval roots, but it has acquired several different meanings during the last five centuries. In my paper I deal with these different meanings and the ways in which today's people evaluate our own age using nostalgic narration.

Keywords: the ringing in of the Sabbath, nostalgia

Jeden Samstagabend, um sechs Uhr genau, läuten die Glocken der Kirche zu Dragsfjärd in den südwestlichen Schären Finnlands. Das Glockenläuten dauert fünf Minuten und je nachdem wie der Wind weht hören es die Einwohner des Dorfs mehr oder weniger deutlich. Das Einläuten des Sonntags ist in mehreren Kirchspielen Finnlands üblich und wird auch im Rundfunk, um 18.03, gleich nach den Nachrichten, und unmittelbar vor einem zwei Minuten später beginnenden Unterhaltungsprogramm, aufgespielt. Jedes Wochenende klingen die Glocken aus einer verschiedenen Gegend, und werden von einer Andacht christlich-lutherischer Art begleitet. Gläubige hören gern im Glockenläuten die Ankündigung der Feiertagsruhe. Anderen ist es gleichgültig, wenn sie es überhaupt bemerken. Es kann sogar lästig, als ein *memento mori* vorkommen.

Wie diese Sitte, seit dem 15. Jahrhundert bekannt, während fünfhundert Jahren ihren Inhalt bekommen hat, und wie Leute, mit Hilfe ihres Gedächtnisses und der nostalgisch gefärbten Auswertung ihrer Gegenwart darüber erzählen, sei hier der Gegenstand meiner Arbeit.

Diese Sitte, den Sonntag oder Feiertag durch Glockenläuten zu markieren, ist schon im Mittelalter zu belegen und für Schweden samt Finnland eigenartig (BRINGÉUS 1958: 115). In Nils Ragvaldssons Vorschrift war schon im Jahre 1440 das Einläuten als eine alte, weitverbreitete Sitte im Erzbistum erwähnt.

Wiljo-Kustaa Kuuliala (1943) und Nils-Arvid Bringéus (1958) haben für Finnland, beziehungsweise Schweden die Geschichte und Entwicklung dieser hauptsächlich ländlichen Sitte in Einzelheiten studiert. Historisch ist das Einläuten des Sonntags ein Ersatz und Nachfolger des mittelalterlichen katholischen Mariengebets. Diese Vesper fand zur hellen Jahreszeit um 18 Uhr, zu anderen Zeiten bei Sonnenuntergang, der natürlichen Grenze zwischen Tag und Nacht, statt, und wurde durch Kleppen beendet. Die Glocken läuteten zur Ehre Gottes und der heiligen Jungfrau

als ein Zeichen des vollendeten Gebetsopfers und ermahnten die Leute mit *Pater noster* oder *Ave Maria* für Frieden (*pro pace*) und Ordnung zu beten (KUULIALA 1943: 36, 39; BRINGÉUS 1958: 127, 95ff).

Jungfrau Maria als Ziel der Gebete war nach der Reformation freilich nicht geläufig. Das Glockenläuten am Samstagabend bekam einen neuen Inhalt, und zwar, dass das Glockenläuten nicht an und für sich zur Ehre Gottes und der Jungfrau Maria, sondern ausschliesslich als Zeichen des Versammelns der Leute dienen sollte, und wurde in Verbindung mit dem Feiertag und dem dritten Gebot („Du sollst den Tag des Herrn heiligen“) gebracht, wodurch das Einläuten zwar seine Form behielt, aber eine neue Funktion bekam (KUULIALA 1958: 40), das heisst, die des Zeichens einer Grenze zwischen profaner und heiliger Zeit.

Laut Bringéus wird vom 17. Jahrhundert das Einläuten des Sonntags als einen Signal aufgefasst, die Arbeit der ganzen Woche abzuschliessen und sich für den Feiertag vorzubereiten. Wer nicht gehorchte wurde bestraft. Ausnahmen wurden nur während der eiligsten Phasen der Bauernarbeit gestattet. Das Vorbild war die strenge Feiertagsordnung der Orthodoxie, die sich erst langsam gelockert hat (BRINGÉUS 1958: 127; SKJELBRED 1983, 23f). Die Absicht der Behörden war also die schwere Arbeit der Bauersleute abzubrechen, was allerdings nicht wegen der Gesundheit der erschöpften Arbeiter stattfand, sondern damit eins der hauptsächlichen Ziele des Protestantismus erreicht werden könnte, nämlich, dass die Zuhörer im Sonntagsgottesdienst nicht einschliefen, sondern den christlichen Unterricht des Gottesdienstes mithören sollten.

Aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammen verschiedene Dokumente, die zeigen wie man das Glockenläuten mit einem „Im Namen Jesu“ zuhörte und danach eine Andacht mit Lesen und Singen christlicher Texte hielt. So sollte man sich vor allem für den Feiertag vorbereiten (BRINGÉUS 1958: 128).

Laut Kuuliala war in den 1940ern das Einläuten des Sonntags in ganz Finnland üblich, und zwar wurde während der hellen Zeit meistens um 18 Uhr geläutet, zu anderen Zeiten bei Sonnenuntergang. Kuuliala beschreibt auch mit welcher Glocke, der grossen, mittleren oder kleinen, geläutet wurde und wie lange, meistens zehn Minuten, die häufig mit einer Periode von neun gekleppten Schlägen beendet wurde (KUULIALA 1943: 61f). Das Kleppen wurde, laut Kuuliala, mit der Essglocke in Verbindung gebracht, wodurch es zu einer generellen Markierung der Arbeitszeit wurde. So habe die Kirchglocke diese Funktion der Essglocke übernommen. Er behauptete aber, die Funktion der Gebetsglocke sei wichtiger. Die Leute hörten den Glocken mit gefalteten Händen zu und haben still „Herr, segne uns“ gesagt, die Männer mit entblösstem Kopf. Auch Volksgebete sind bei Kuuliala wiedergegeben. Das Kleppen wurde auch durch die christliche Tradition erklärt, zum Beispiel sind es neun Schläge, weil das Gebet *Vater unser* in neun Sequenzen geteilt werden kann, weil die Schläge auf die Dreieinigkeit hinweisen, weil Jesus zur neunten Stunde am Kreuz starb oder weil die Hammerschläge auf Golgata darin zu erkennen seien (KUULIALA 1943: 57f, 60f).

Das Einläuten des Sonntags setzte das Ende des Alltags voraus. Alles musste geputzt sein, keine unwichtige Arbeit wurde ausgeführt. Es wird, laut Kuuliala, be-

hauptet, der Samstagabend sei feierlicher als der Sonntagabend. Dies wird auch von mehreren folkloristischen Aufzeichnungen aus dem 19. und 20. Jahrhundert gestützt. Dort wird erzählt wie der Teufel kam oder irgend ein Unglück passierte, wenn jemand sonntags auf die Jagd ging oder sonstige Arbeit leistete. Interessant ist, dass das Einläuten des Sonntags nicht nur positiv bewertet wurde. Die Landarbeiter machten Feierabend, der Gutsherr aber wollte das Läuten nicht wahrnehmen, sondern behauptete der Klang käme von der Nachbarskirche, denn so könnten die Arbeiter länger etwas für ihn leisten (KUULIALA 1943: 62). Das Glockenläuten hat somit eine soziale Bedeutung bekommen, die sakrale Zeit fällt nicht gleichzeitig für Herr und Knecht ein.

Im Jahre 1971 wurde ein Fragebogen über das Einläuten des Sonntags vom Institut für Kirchengeschichte an der Åbo Akademi ausgeschiedt. Gut vierzig schwedischsprachige Kirchspiele Finnlands, darunter fünf Städte, wurden untersucht (ÅKA 2269–2312, 2469). Der Fragebogen ist recht streng strukturiert. Fünf Fragen sind praktischer, läutetechnischer Art mit Antwortvorschlägen wobei der Beantworter beauftragt wird, die nicht passenden zu streichen. Diese Fragen waren leicht zu beantworten, vor allem weil die Antwortgeber meistens auch selbst Glöckner oder Pfarrer waren.

Der Fragebogen besteht auch aus neun mehr oder weniger offenen Fragen, mit Linien für ausführlichere Antworten versehen. Diese Fragen waren nicht voraussetzungsfrei. Zum Beispiel lautet die erste Frage: „In welchem Ausmass wird die Bedeutung des Läutens, die Arbeit der Woche abubrechen, wahrgenommen (schätzungsweise allgemein, von einigen, von wenigen)?“ Dadurch ist es mir unmöglich festzustellen, inwiefern das Ideal vom Arbeitsschluss samstags um 18 Uhr zu der Zeit noch allgemein bekannt war. Das Verstehen der Sitte scheint im Auflösen zu sein. Sie behaupten, früher sei es allgemeiner, die Arbeit zu beenden, unter den jungen Leuten aber sei das Glockenläuten ohne Bedeutung. Die Gewährleute beschreiben ihre eigene Kindheit mit Nostalgie. Wenn sie vom Läuten erzählen wird ihr Gedächtnis aktiviert und die Reaktion wird voller Sehnsucht nach einer glücklichen Vergangenheit, wo „alle“ dem Glockenläuten gehorchten, und die Ruhe sich über die Gegend senkte. Das Bild *Angelus* von Jean François Millet war auch in Finnland recht bekannt und wird in diesem Zusammenhang erwähnt (vgl. IF 2000/5: 1–5). Die Gewährleute sind allerdings nicht beurteilend, sondern erklären rational, die Leute auf dem Lande wohnen so weit von der Kirche entfernt, dass sie das Läuten nicht hören. Ein gutes Dutzend meinen doch, das Unterbrechen der Arbeit sei noch recht üblich, nur notwendige Arbeit in Viehstall und Haushalt sei gestattet. Wenn man jemanden anderen schaden wollte, müsse man es vor dem Läuten tun, denn nachher sei die magische Handlung wirkungslos (ÅKA 2305). Man konnte aber auch leise ein Gebet aussprechen. Es wird behauptet, die Pfarrer beten oft für den Gottesdienst am Sonntag und für die Kollegen. Ein Beispiel sei: „Det ringer till vila och veckan går ut, Guds sabbat sig nalkar och mödan har slut. Tack, evige Fader, för hälsa och frid och nådenes gåvor i nödenes tid“ (ÅKA 2285). Jemand erzählt auch wie die alten Leute ihre Armbanduhren nach dem Läuten stellten. Häufig sagen auch die Gewährleute, dass sie selbst ihre Arbeit beenden, das Läuten sei

ihre letzte Aufgabe der Woche, beziehungsweise kleinere Vorbereitungen in der Kirche müssten noch vor dem Sonntagsgottesdienst gemacht werden. Nur wenige Gewährsleute meinten, das Glockenläuten habe gar keine Bedeutung.

Generell habe das Einläuten des Sonntags keinen Einfluss auf die irdischen Vergnügungen, was allerdings früher der Fall gewesen sei. Die Jugend vergnügt sich vorerst nach 18 Uhr, was von einem Gewährsmann als ein Zeichen des kommenden Heidentums sei. Viele Antworten erzählen doch von Leuten, die noch an der „alten“ Sitte festhalten, die Arbeit zu unterbrechen oder sonst das Läuten zu bemerken. Die Sitte sei alt und schön, sie helfe beim gegenwärtigen Stress und sei auch eine Gelegenheit, der ewigen Ruhe zu gedenken. Dadurch hat das Einläuten des Sonntags auch eine Bedeutung als eine Grenze zwischen Leben und Tod. Die Gewährsleute meinten, man könnte mit Gottes Hilfe die alte Sitte der Hausandacht wiedereinführen, wenn es die ganze Familie genehmigt. Das Läuten im Radio zu senden sei auch gut, besonders wegen der Alten und Kranken. Nur eine Handvoll von Beantwortern meint, es sei zu spät, die „alte“ Sitte zu aktivieren. Vor allem das Sommerhausleben mit geregelten Ferien und Sommertouristen sei ein Hindernis. Warum wird aber nicht erklärt. Trotzdem gibt es eine Menge von guten Ratschlägen wie man das machen könnte, Information sei der wichtigste Weg, wenn Gott nicht selbst eingreife.

Beim Verfassen des Fragebogens war die Arbeit ein zentrales immanentes Thema. Die Gewährsleute waren eng mit der Kirche verknüpft, und es ist wahrscheinlich, dass das christliche Feiertagsideal ihnen gemeinsam war. Darum sind auch die Antworten so gut wie einstimmig und das Ergebnis zeigt hauptsächlich, dass der Samstagabend ein Endpunkt der Wochenarbeit sein sollte, dass man sich für den Sonntag vorbereiten sollte und dass die Ruhe des Feiertags idealistisch sei, aber dass die moderne, hektische Zeit dies mehr oder weniger verhindere.

Das Einläuten des Sonntags wurde also in 1971 als eine schwindende Grenze zwischen profaner und sakraler Zeit betrachtet. Dagegen scheint es deutlicher als eine soziale Grenze zwischen alten und jungen Leuten, sowie zwischen ansässigen Bauern und zufälligen Touristen. Das Alte wurde meistens bewundert und für richtig gehalten. Das Einläuten des Sonntags wurde „nostalgisiert“, weil es die gesellschaftliche Ordnung sowohl auf zeitlicher als auch auf sozialer Ebene unterstrich. Die Begriffe „alt“ und „neu“ können auf sowohl technische als auch gesellschaftliche Tatsachen bezogen werden. Gerade zu der Zeit wurde das manuelle Läuten durch Automatisiertes ersetzt, was selbstverständlich für die Glöckner eine grosse Veränderung war, und negativ bewertet wurde (Kyrkklockan 1971). In der modernen Gesellschaft war die Arbeitszeit auf weniger als acht Stunden begrenzt und wurde nicht länger durch die Sonne bestimmt und vor allem war die Arbeitswoche nur fünf Tage lang (in Finnland seit den 1970ern geläufig), das heisst, der Samstag war in diesem Zusammenhang recht belanglos. Dies wird von einigen Gewährsleuten als eine Erklärung der schwindenden Bedeutung des Einläutens des Sonntags erwähnt. Der Freizeitbegriff war geschaffen, aber er war nicht gleich der sakralen Zeit. Die Arbeit war nicht mehr der einzige Kontrast zum Feiertag, sondern die

arbeitsfreie Zeit konnte auch durch viel mehr als sakral gefärbte Handlungen ausgefüllt werden.

Heute, fast dreissig Jahre später, sind der Achtstundentag und die Fünftagewoche üblich. Immernoch läuten aber die Glocken am Samstagabend, und der Rundfunk hat am Programm um 18.03 festgehalten. Vielen jungen Menschen ist allerdings das schwedische Wort *helgmålsringning* unverständlich. Viele Menschen wissen es nicht einmal, ob die Glocken läuten, weil sie so weit von der Kirche wohnen. Nicht einmal die Einwohner der Städte wissen es, weil dort immer so viel Lärm ist, dass sich die Kirchglocken nicht abheben (jfr IF 2000/5:1-5).

Wenn Leute heute über das Einläuten des Sonntags schreiben, tun sie es mit einem Ton der Sehnsucht nach ihrer Kindheit, nach den Eltern, der Familie (IF 2000/5: 1-5). Sie können auch allgemein von alten Zeiten erzählen (IF 2000/5: 1-5). Leuten, die auch sonst an kirchliche Tätigkeiten teilnehmen, spielt das Glockenläuten heute noch eine Rolle als Markierung des Ruhetags und eine Vergegenwärtigung des dritten Gebotes. Dazu kommt aber noch eine verbindungsschaffende Funktion: man sagt man bete für nichtanwesende geliebte Personen oder für Bekannte in Not oder Schmerz (IF 2000/5: 1-5).

Es scheint also, das Einläuten des Sonntags würde nicht länger nur als eine Grenze zwischen profaner und heiliger Zeit aufgefasst. Nicht nur das akustische Läuten, sondern auch die Erinnerung dessen wird im Gedächtnis zur Anregung des Erzählens und Beschreibens. Das Signal weckt das Gedächtnis der Gewährsleute auf, damit ihre Gedanken und Erinnerungen eine Brücke zwischen Generationen, Meinungsfreunden, Mitmenschen bilden. Die Sehnsucht nach der Gegend und Familiengemeinschaft der Kindheit kommt in nostalgischen Worten zum Vorschein. Das Gedächtnis verbindet den gegenwärtigen Augenblick mit dem Vergangenen und wirkt sich auch auf die Zukunft aus (vgl. IF 2000/5:1-5). Dementsprechend ist das Einläuten des Sonntags eine Zeit für Erinnerung, Gemeinschaft und Fürbitte.

Das Einläuten des Sonntags teilt also die Zeit in profane und sakrale Abschnitte ein. Die profane Zeit ist die der Arbeit, der Vergnügung, der Magie, des irdischen Lebens. Die sakrale Zeit hingegen ist die der Ruhe, der Andacht und des Nachdenkens, der Fürbitte, des christlichen Unterrichts und des nicht-irdischen Lebens. Die profane Zeit ist aber auch die Zeit der Verstreuung, wo jeder zu seiner Arbeit verschwindet. Die sakrale Zeit ist die der mentalen Gemeinschaft, des Beisammenseins, sei es physisch oder mental in der Familie, mit Verstorbenen, mit Freunden oder mit Gott. Gedanken sind ja grenzenlos und erreichen überall das Ziel. Das Einläuten des Sonntags hat heute weniger mit dem Ruhetag zu tun als früher, weil es nicht in Verbindung mit dem Abschluss der Wochenarbeit steht. Es hat aber eine Bedeutung für denjenigen der ihm gehorcht. Im Schnittpunkt zwischen der ländlichen Bauerngesellschaft und der urbanen Industriegesellschaft verändert sich die Auffassung der sakralen Zeit. In der freiheitsliebenden, säkularisierten individualisierten Moderne kann jeder seine eigene sakrale Zeit passend einrichten.

ARCHIVMATERIAL

ÅBO

Folkloristiska arkivet

IF 2000/5: 1–5

Kyrkohistoriska arkivet

ÅKA 2269–2312, 2469

LITERATUR

BRINGÉUS, Nils-Arvid

1958: *Klockringningsseden i Sverige*. Nordiska Museet, Lund. (Nordiska Museets handlingar 50.) [Das Glockenläuten in Schweden.]

KUULIALA, Wiljo-Kustaa

1943: *Kellot temppelin*. Suomen Kirkon Sisälähetysseura, Sortavala. [Die Glocken des Tempels.]

Kyrkklockan

1971: Kyrkklockan ljuder allt svagare. *Hufvudstadsbladet, Lördagsextra* 20.11. [Die Glocken läuten immer schwächer.]

SKJELBRED, Ann Helene Bolstad

1983: *Søndag*. J.W. Cappelens forlag Oslo. [Sonntag.]

HEILIGE ZEITEN – TRAUMZEITEN. EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE UND BEDEUTUNG DES SALZBURGER ADVENTSINGENS

Oliva WIEBEL-FANDERL

Friedrich-Schiller-Universität Jena, Philosophische Fakultät, Institut für Volkskunde / Kulturgeschichte
Fürstengraben 18, 07743 Jena, Deutschland

Abstract: *Holy Times – Dream Times. A Contribution to the History and Significance of the Salzburg Advent Singing* – This article shows why people attend the Salzburg Advent Singing and what they expect to hear and to see in the Festspielhaus. Furthermore, it describes why and when the Salzburg Advent Singing began and what changes and developments there have been in connection with this tradition at Advent.

In the context of the Salzburg Advent singing the audience experiences very different emotions and dreams. An important characteristic of the Salzburg Advent Singing is that it reactivates dreams, dreams about lost childhood and a life of peace and wellbeing. Christmas as a period of holiness, again and again demonstrates anew the dream of an ideal life. The Advent singing is the vehicle for a utopia in which people can see into the past and into the future. The emotions aroused every year by the Salzburg Advent singing are not a consequence of the Advent singing but a result of a reawakening of past experiences mingled with that which they are observing. Social reality as a symbolic reality constitutes itself, in the final analysis, through the process of interpretation by the individual.

Keywords: Salzburg Advent Singing, Christmas, emotions, childhood, biographical research

1. PROBLEMAUFRISS

Die Vorstellung, daß bestimmte Zeiten besonders heilig sind, findet sich weltweit in Kulturen der Vergangenheit und Gegenwart.¹ In lebensgeschichtlichen Erzählungen werden heilige Zeiten immer wieder als Zeiten des Träumens erinnert.

Was bedeutet das Wort Traum in der Alltagssprache? Was meinen Menschen, wenn sie sagen „Das war ein schöner Traum“? Hier wird man wohl überwiegend interpretieren, daß sie vom Gegensatz zur Realität sprechen. Im Duden der sinn- und sachverwandten Wörter steht neben dem Verb träumen das Wort hoffen. Neben dem Attribut „heilig“ findet man das Synonym „göttlich“.²

Zu den bekannten weihnachtlichen Kalenderritualen in den Kirchen,³ Medien und Brauchveranstaltungen von Regionen, die von der christlichen Kulturgeschichte

¹ MITTERAUER, Heilige Jahre, S. 79–91, hier: S. 79.

² Duden. Sinn- und sachverwandte Wörter und Wendungen, Bd. 8, Wien 1972, S. 325.

³ Vgl. dazu beispielsweise den 18. Pfarrbrief von Sankt Peter in Passau vom Jahr 1999. Dieser zeigt auf dem Titelblatt eine brennende Kerze, deren Schein die Stadt überstrahlt mit der Aufschrift: „Advent: Zeit sich dem Licht zu stellen!“ Auf der darauf folgenden Seite wird die „alte Sehnsucht, vom Dunkel zum Licht zu kommen“ thematisiert. Die Andachten der Pfarrei stehen unter dem Leitgedanken „Bewahrtsein – trotz schlimmer Zeit.“

geprägt sind, gehört alljährlich die Erinnerung an die Hoffnung auf das „Friedenslicht von Bethlehem“, das laut literarischer Tradierung mit der Geburt des Kindes in der Krippe anbricht. Licht gehört zu den zentralen Zeichen der Adventszeit und wird als Symbol des Glaubens und Friedens thematisiert. Im Salzburger Adventsingen wird das Wissen um den Lichtträger und Friedensfürsten der Welt alljährlich auf der Bühne tradiert. Die Besucher kommen mit Bussen aus ganz Deutschland, aus Italien und aus den östlichen Nachbarländern.⁴ Dank des Adventsingens ist Salzburg zu einer Zeit, in der in anderen Städten wenig Tourismus stattfindet, für Gäste aus dem In- und Ausland anziehend.⁵

In diesem Kontext stellt sich die Frage, ob die kulturelle Deutung eines bestimmten Kalenderabschnittes im Jahreslauf Ursache für die Entstehung von Emotionen und religiösen Sehnsüchten ist oder grundlegende menschliche Sehnsüchte und Bedürfnisse traditionelle Kalenderrituale am Leben halten?

Im Folgenden soll geklärt werden, warum sich die Besucher von den Salzburger Adventsveranstaltungen auf die Reise nach Salzburg begeben und was sie im Festspielhaus erwartet, aber auch seit wann und warum es das Salzburger Adventsingen überhaupt gibt und welche Veränderungen und Entwicklungen sich an dieser adventlichen Veranstaltung beobachten lassen?

2. ZUR METHODE

Um die vorgestellten Fragen klären zu können, galt es an den Untersuchungsgegenstand auf verschiedenen Ebenen heranzutreten. Erstens befragte ich Teilnehmer an einer Busreise zum Salzburger Adventsingen auf der Hin- wie auf der Rückfahrt, Besucher des Salzburger Christkindlmarktes sowie Teilnehmer und Besucher im Festspielhaus vor Beginn der Veranstaltung über ihre Motivation am Adventsingen teilzunehmen. Um die Repräsentativität der 45 aufgenommenen Erzählungen überprüfen zu können, sah ich Weihnachtserzählungen der Dokumentation lebensgeschichtlicher Erzählungen in Wien sowie eine von Ursula Richter und Wolf-Dieter Stubel herausgegebene Sammlung mit dem Titel „Weihnachtsgeschichten am Kamin“ durch.⁶ Zweitens untersuchte ich im Vorfeld bereits die Interessen und Absichten der Veranstalter und Träger des Adventsingens, um bei den erhobenen Interviews feststellen zu können, ob die Interessen von Veranstaltern, Trägern und Teilnehmern konvergieren und/oder divergieren. Hierzu benützte ich neben Erzählungen als Quelle auch Selbstdarstellungen der Veranstalter in Büchern und Werbeprospekten sowie Texte, Schallplatten und CD-Produktionen.

⁴ REISER, Salzburger Adventsingen, S. 8.

⁵ REISER, ebd., S. 129.

⁶ Untertitel Weihnachtliche Erlebnisse von NDR-2-Hörern, Braunschweig 2 Bde, 1984 und 1985.

3. ZUR GESCHICHTE DES SALZBURGER ADVENTSINGENS UND ZU SEINEN TRÄGERN

Das Salzburger Adventsingen hat sich im Laufe der Jahre von einer Volksmusik- und Brauchveranstaltung zu einem szenischen Oratorium entwickelt. Seine Geschichte beginnt im November 1946 als der Pongauer Wirtssohn Tobi REISER d. Ä. (1907–1974)⁷ einige Freunde zusammenrief, um beim gemeinsamen Musizieren jener Kameraden zu gedenken, die im Krieg gefallen waren oder denen die Rückkehr in die Heimat noch nicht vergönnt war.

Mit vertrauten Liedern, Musik und Worten des Trostes und der Hoffnung sollte „Wärme in die Herzen“ gebracht werden.⁸ Dieses Treffen war der Grundstein für das bedeutsamste vorweihnachtliche Kulturereignis im Land Salzburg. Nach den Anfängen im Gemeinschafterheim und im Kleinen Saal des Mozarteums übersiedelte das Adventsingen 1950 in die Residenz, denn dort bot der Kaisersaal Platz für 250 Zuschauer. Unter den Ehrengästen des ersten offiziellen Salzburger Adventsingens im Jahre 1950 befanden sich nach den Meldungen des Salzburger Volksblatts vom 4. Dezember 1950, Landeshauptmann Dr. Josef Klaus und Erbprinz Albrecht von Bayern. Dieser Hinweis ist ein Beispiel dafür, daß das Adventsingen seit Anbeginn von Besuchern aus fast allen sozialen Milieus angenommen wurde und das Haus Wittelsbach mit seiner bekannten Wertschätzung der Volksmusik hier vermutlich auch eine Leitbildfunktion hatte.⁹

Im Jahre 1950 wurde von Sepp Dengg¹⁰ der Salzburger Volksliedchor gegründet, der bis in die Gegenwart die Aufführungen wesentlich prägt. Nicht mehr wegzudenken vom Adventssingen sind seitdem Lieder wie „Jetzt fangen wir zum Singen an“, „Es mag net finster werden“ oder „Immer wenn es Weihnacht wird“ und als krönender Abschluß der Andachtsjodler, in den die Besucher bei der Wiederholung, vielfach mit Tränen in den Augen, bewegt einfallen. Bereichert wurden die musikalischen Darstellungen durch den Auftritt von Brauchtumsgestalten, wie beispielsweise den Pinzgauer Tresterern.¹¹ Das Szenario zeigt die Absicht der Pflege von Brauchtum und Emotionsgedächtnis.

Im Jahre 1951 hatte Tobi Reiser d. Ä. den Einfall zum Salzburger Hirtenspiel, das bis heute ein unverzichtbarer, heftig beklatschter Programmpunkt des Ad-

⁷ Tobias Reiser wurde 1907 als Sohn von Tobias und Anna Reiser geboren. Die Eltern werden in der Geschichte des Salzburger Adventsingens als „Sangesfreudige Wirtsleute des Gasthofes 'schwarzer Adler' in St. Johann im Pongau“ beschrieben. Vgl. REISER, Salzburger Adventsingen, S. 21.

⁸ REISER, Salzburger Adventsingen, S. 15. Die ersten Mitwirkenden waren ein paar Musikanten aus Salzburg und dem Pongau.

⁹ Die Mitwirkenden kamen in der Folge nicht nur aus der Umgebung von Salzburg. Mit dem Vortrag von Texten, der in Riedering am Siemsee lebenden Annette Thoma, einer bekannten Pflegerin des geistlichen Volksliedes wurde eine Brücke nach Bayern geschlagen.

¹⁰ REISER, Salzburger Adventsingen, S. 19. Dengg stammte aus einer Lehrerdynastie, die das Volkslied seit Generationen pflegte. Er suchte geeignetes Liedgut für die Aufführungen.

¹¹ Vorgeführt von der Perchtentanzgruppe der Alpinia sowie kleinen Spielszenen der Anklöpfler und den Hirtenbuben, die damals Sternsing-Kinder genannt wurden.

ventionsingen geblieben ist.¹² Die Hirtenbuben, die Salzburger Tracht tragen und in Mundart sprechen, müssen sich auf das Musizieren verstehen. Denn sie bringen dem Jesuskind im Stall, im Unterschied zu anderen alpenländischen Hirtenspielen nicht nur Butter, Käse oder sonstige Naturalien mit, sondern auch Musik.¹³ Dazu gehört etwa das „Paschen“ eines typischen Innviertler Landlers. Ein weiterer Glücksfall für das Salzburger Adventsingen war der in Wagrain lebende Dichter Karl Heinrich Waggerl, der sich 1952 dem Kreis der Veranstalter anschloß und bis zu seinem Tod das Adventsingen 20 Jahre wesentlich mitprägte.¹⁴ Tobi Reiser d. J. schreibt über sein Mitwirken: *„Der unnachahmliche Meister der Erzählkunst wärmte mit seinen Kindheitserinnerungen, seinen Lebensweisheiten und den „inwendigen Geschichten um das Kind von Bethlehem“ die Herzen der Menschen.“*¹⁵ Allerdings erfuhren die Auftritte von Waggerl nicht ungeteilte Zustimmung. Hohe kirchliche Würdenträger, wie der damalige Erzbischof von Salzburg, fanden seine Erzählungen etwa, wie ein Floh in der Krippe das Christkind durch sein Kitzeln im Ohr zum ersten Mal zum Lächeln brachte, gar nicht heiter. Waggerl meinte darauf, daß sich die Theologen einmal die Frage stellen müßten, warum so viele Menschen zum Adventsingen ins Theater kommen würden um sich auf Weihnachten einzustimmen anstatt diese Bedürfnisse in den Kirchen zu stillen.

Waggerl starb im Jahre 1973 und 1974 folgte ihm Tobi Reiser d. Ä. Beide gingen als „Väter“ des Adventsingens in die Erinnerungsliteratur ein. Der Sohn Tobi Reiser d. J. führte das Erbe des Vaters fort, jedoch nicht in der gleichen Form. Er suchte Alternativen zu den stimmungsstiftenden Geschichten Waggerls und veränderte das Adventsingen zu dem heute bekannten Oratorienspiel, das Advent als biblisches Thema mit dem Schwerpunkt Herbergsuche darstellt.

1980 stand das Salzburger Adventsingen, das inzwischen im Salzburger Festspielhaus eingezogen war, beispielsweise unter dem Motto „Bethlehem, du bist überall“.¹⁶ Dieses Spiel sollte vom Anspruch her mehr als Stimmung liefern. Es wird ein Medium für Sozialkritik.

1982 bereicherte Reiser die Hirten um die Figur des Blinden Sehers,¹⁷ der die Ereignisse voraussieht. Das mystische Element, das bis jetzt immer von den Perchten verkörpert worden war, wurde, inspiriert durch Carl Orffs Weihnachtsspiel, mit Hilfe von auftretenden Hexen ausgedrückt. Sie sind die „Finsteren Mächte“, die das Mißtrauen der Menschen untereinander darstellen, insbesondere auch die Zweifel des Josef. Dadurch bekam die Gestalt des Josef mehr Profil.

Das Adventsingen von 1982 erfuhr jedoch heftige Kritik, da vielen Besuchern die Dunkelheit zu bedrückend wirkte. Es war aus der Sicht der Zuschauer zu ernst

¹² REISER, Salzburger Adventsingen, S. 21.

¹³ Hier zeigt sich ein Zusammenhang mit der alten Volksweisheit: „Wo es singt und klingt, da laß dich fröhlich nieder.“

¹⁴ REISER, Salzburger Adventsingen, S. 31.

¹⁵ REISER, Salzburger Adventsingen, S. 32.

¹⁶ Das Spiel bringt die Einsamkeit zweier Menschen nahe, denen die Tür gewiesen wird und die nur Trost in ihrer Aufgabe und ihrer Bestimmung finden.

¹⁷ REISER, Salzburger Adventsingen, S. 59.

und zu kritisch geraten. Manche fühlten sich jetzt im Vergleich zu den vorhergehenden Aufführungen um die erwartete schöne Stimmung und um erwartete Träume betrogen.¹⁸

Im Jahr darauf entstand als Reaktion das Lied „A Liacht is aufkemma“,¹⁹ das dem szenischen Oratorium von 1983 seinen Namen geben sollte. Hier erzählen zwei Hirtengruppen die biblische Weihnachtsgeschichte.²⁰ Das Lied „A Liacht is aufkemma“, leitet die Szene „Angst und Verschwörung der Finsteren Mächte“ ein, die beratschlagen, wie man der Bedrohung – dem Licht der Hoffnung, dem Licht des Kindes, das im Mutterleib geschützt ist und ihnen Angst mache – entgegentreten könne. Der Fürst der Finsternis weiß Rat. „Die Menschen selbst dürften das Kind nicht annehmen. Man müsse in Bethlehem die Türen versperren, Neid und Haß schüren und durch Geld Zwietracht unter den Menschen säen.“²¹ In der folgenden Herbergsuche deutet sich diese Versuchung bereits an. Josef und Maria können nur bei den Hirten eine Unterkunft finden.

Die Aufführungen des szenischen Oratoriums „A Liacht is aufkemma“ waren von Erfolg gekrönt. Die neue Form des Adventsingens wurde vom Publikum angenommen, denn es entsprach den Wünschen der Besucher in dieser Zeit wieder einmal über Träume nachzudenken und auf Weihnachten als Fest der Beziehungspflege, des menschlichen Miteinanders, eingestimmt zu werden. Nicht zuletzt deshalb konnte ein weiteres Stück entstehen, das zu den persönlichsten Reisers gehört, da es seine eigenen lebensgeschichtlichen Erinnerungen verarbeitet. Es erhielt den Titel „Sonst bliebe es ein Traum“.

Reiser bekam von seinem Vater vor dem Schlafengehen lange Zeit eine Geschichte erzählt und läßt nun in seinem neuen szenischen Spiel einem Vater seinem Sohn jeden Abend ein Stück Weihnachtsgeschichte erzählen. Bevor die Volkszählung angeht, zu der Maria und Josef nach biblischer Überlieferung aufbrechen müssen, setzt der Vater seiner Erzählung einen Schlußpunkt und der Bub schläft ein.

Nun beginnt ein Traum, durch den die Handlungsebene für die eigentliche Weihnachtsgeschichte geschaffen wird. Der Bub geht in seinem Nachtgewand durch die Szene und folgt dem Stern. Er erlebt in der Figur des Träumers die Geschichte von der göttlichen Botschaft. Er hört im Traum, wie die Leute schlecht über Maria reden, welche Nöte und Zweifel den Josef plagten und er trifft auf die biblische Gestalt des Simeon, der im wirklichen Leben gleichzeitig sein Vater ist. Zudem sieht er die Verkündigung und die Freude der Hirten. Als das Halleluja der Hirten abbricht, wacht er auf. Durch diesen dramaturgischen Kniff fand Reiser die Möglichkeit, in der Gegenwart zu beginnen und auch dort aufzuhören. Die Rahmenhandlung ermöglicht dem Besucher einen aktuellen Bezug. Zum Schluß wird ein verbitterter

¹⁸ Tobi Reiser d. J. erklärte diese Ungleichgewichtigkeit von Licht und Dunkel im Nachhinein mit einer Hepatitis, die ihn zur Zeit dieser Spielvorbereitungen im Griff hatte.

¹⁹ Übersetze „Ein Licht ist aufgekommen“.

²⁰ REISER, Salzburger Adventsingens, S. 64; Irgei träumt von der Verkündigung des Engels an Maria, wird aber von seinen ungläubigen Freunden Simmerl und Isidor als Spinner abgetan.

²¹ REISER, Salzburger Adventsingens, S. 64.

Mann, den der Träumer als jenen Wirt erkennt, der einstens Maria und Josef die Aufnahme verweigert hatte, von Vater und Sohn eingeladen, mit ihnen Weihnachten zu feiern.

Die Träger des Adventsingens verbinden volksmusikalischen Brauch mit der Tradierung von Volksfrömmigkeit. Das Spiel kann auch als Indoktrination christlicher Werte und Normen interpretiert werden.

Die Beispiele zeigen, daß es nicht nur ein Verharren in festgefahrenen Strukturen, etwa dem unveränderbaren Schlußpunkt durch den die Stimmung prägenden Andachtsjodler gab, sondern ebenso Entwicklung, die sich von der früheren teilweise süßen Präsentation vorweihnachtlicher Heimatidylle und der Darstellung der „guten alten Zeit“ entfernte. Denn die unter Tobi Reiser d. J. auf der Salzburger Bühne dargestellte biblische Weihnachtsgeschichte zeigt, obwohl sie als Hoffnungsgeschichte überliefert wird, keine Idylle, sondern die Tragödie der Welt.

4. DIE BESUCHER

Damit wechsele ich von den Darstellungen und den Absichten der Veranstalter zu denjenigen der Besucher. Jedes Jahr kommen zum Salzburger Adventsingens 40.000 Zuschauer ins Festspielhaus.²² Alle 17 Aufführungen sind bis auf den letzten Platz belegt. Die Eintrittspreise sind von 6 Schilling auf bis zu 540 Schilling geklettert.²³

Was zieht die vielen Besucher alljährlich nach Salzburg?

Im Spiegel der bei den Besuchern erhobenen Erzählungen gehört zur Einstimmung in die Weihnachtszeit in Stichworten genannt: „staade Musik“, „etwas für's Gefühl“, „der Stern“, „das Hirtenspiel“ und die „lebende Krippe“.²⁴ Eine in vielen Erzählungen faßbare Motivation zum Besuch des Salzburger Adventsingens ist die Suche nach der verlorenen Weihnachtszeit der Kindheit, die in Rückerinnerungen immer als eine außergewöhnliche Zeit dargestellt wird. Die Besonderheit des Monats Dezember liegt aus der Perspektive von Kindheitserzählungen nicht nur in der Geheimniskrämerei der Erwachsenen und den vielen vom Kalender bestimmten Düften im Haus (Kerzenlicht von Wachsstöcken, Schlachten, Backen, Tannenduft), sondern vor allem darin, daß die Besucher einem bekannten Waggerltext beipflichten, indem es heißt: „Mutter und Vater hatten jetzt mehr Zeit für mich und deshalb war mir die Adventszeit die liebste Zeit des Jahres.“²⁵ In der Weihnachtszeit hatte die Familie in der Erinnerung vieler Erzähler eine besondere Bedeutung. Es

²² REISER, Salzburger Adventsingens, S. 100.

²³ Oft muß man um überhaupt an eine Karte zu kommen, gleichzeitig eine teure Busreise mitbuchen, da die Touristikunternehmer viele Karten aufgekauft haben.

²⁴ Eine 22jährige Kindergärtnerin aus Thyrnau äußerte beispielsweise: „Teuer ist es schon, aber wegen der Einstimmung ist es uns das wert. Zu Weihnachten gehört einfach seit der Kindheit ein Hirtenspiel.“ Sie hatte sich mit zwei Freundinnen der Busreise angeschlossen und wollte zudem auf dem Salzburger Christkindlmarkt einkaufen gehen.

²⁵ REISER, Salzburger Adventsingens, S. 33.

war eine Zeit des Erzählens.²⁶ Dabei wurden die Beziehungen untereinander intensiviert. Weihnachten ist ein Fest, das wie kein anderes in der Lebensgeschichte verankert ist, und das mit seinen bekannten Ritualen, seinen vertrauten Klängen und Sinneseindrücken Erinnerungen an vergangene Feste weckt.²⁷

Eine 40jährige Frau aus einer Landwirtschaft aus dem Passauer Umland betonte beispielsweise, daß in ihrer Kindheit Weihnachten eigentlich die einzige Zeit gewesen sei, in der Kinder und Eltern auch einmal über Gefühle gesprochen haben. Unter dem Jahr war auf dem Bauernhof dafür keine Zeit. Aber wenn die Familie im Advent so nach und nach die Krippe aufgebaut und das Moos und den Christbaum aus dem Wald geholt hat, dann hätte der Vater auch über den Glauben gesprochen und wie er sich das Leben denke. In den Erzählungen über den Krippenaufbau in der Adventszeit, beginnend mit dem Moossammeln im Wald wird deutlich, daß biblische Geschichten und die Deutungen der Eltern über den Weg der Sinnlichkeit zu einprägenden Erinnerungen werden. Außerdem führt das Beispiel vor, daß Gespräche über Religion in den Familien auch von Objekten und Kalenderritualen abhängig sind.

Kaum eine Geschichte kam ohne die Thematisierung der eigenen Kindheit aus. Die häufige Schilderung der Kindheitserlebnisse im Zusammenhang mit dem beschriebenen Kalenderritual zeigt Wertschätzungen von Emotionen und Expressionen sind über die Sozialisation vermittelte Bedeutungen, die im weiteren Leben dann über Formen der sozialen Kontrolle stabilisiert werden. Die erhobenen Erzählungen bestätigten somit die These einer Untersuchung über die „Soziologie der Emotionen“ von Jürgen GERHARDS, die besagt, daß Gefühle das Ergebnis des Zusammenspiels der Systeme Organismus, Persönlichkeit, Sozialsystem und Kultur sind.²⁸ In der Weihnachtszeit sind die Menschen, geprägt von ihren Kindheitserinnerungen und deren kultureller Abhängigkeit von der Geschichte, in besonderer Weise für eine emotionale und religiöse Konstruktion sozialer Wirklichkeit offen. Nicht zuletzt deswegen nehmen sie auch den alljährlichen Stress der weihnachtlichen Schenkbräuche und der besonders aufwendigen Dekoration des Hauses oder der Wohnung wie der Nahrungszubereitung auf sich. Gefühle nehmen in dieser Zeit also eine kulturelle Gestalt an.

Weihnachten bietet nicht nur kulturell vorgegebene Chancen aus dem Alltag auszusteigen und alten Träumen nachzuhängen, sondern auch Möglichkeiten Beziehungen zu stabilisieren oder Konflikte mit Hilfe von Ritualen abzubauen. Der von Besuchern häufig geäußerte Satz „Ich möchte hier in Weihnachtsstimmung kommen“ bedeutet zudem, daß es ein kulturell geprägtes Wissen davon gibt, welches Gefühl vom Menschen in unterschiedlichen Situationen erwartet wird. Bei einer Beerdigung hat der Mensch Trauer zu empfinden, Lachen am offenen Grabe ist unangebracht. An Weihnachten sollen sich die Menschen freuen und besonders um

²⁶ D. h. es wurde mehr als gewöhnlich miteinander gesprochen.

²⁷ ZIMMERMANN, Das Wunder jener Nacht, S. 63.

²⁸ GERHARDS, Soziologie der Emotionen, S. 190; vgl. dazu auch Claudia BENTHLEN, Anne FLEIG, Ingrid KASTEN (Hgg.), Emotionalität – Zur Geschichte der Gefühle, Wien 2000.

die Mitmenschen kümmern. Nie wird Nächstenliebe und das Gefühl des Mitleides so dominant gesellschaftlich gefordert wie gerade in der Advents- und Weihnachtszeit. In bestimmten Zeiten und Situationen sind also kulturell bedingte Gefühlsregeln bekannt, die bereits in der Kindheit internalisiert werden. Medien und Hilfsorganisationen arbeiten in dieser Zeit besonders intensiv mit den von der Kultur geprägten Gefühlen und Normen zur Unterstützung der Bedürftigen. Hier findet wie im Weihnachtsgeschäft eine Kommerzialisierung des Emotionalen statt.

Die Bemerkungen der Besucher des Adventsingens über ihre Motivation ins Salzburger Festspielhaus zu kommen, zeigen, es gibt Regeln, die festlegen, in welchen Situationen welches Gefühl oder welcher Gefühlsausdruck erwartet wird. Emotionen werden also auch durch kulturell vorgegebene Emotionsregeln und kulturelle Prägungen bestimmt. Die Regeln des Regelsystems von Gefühlen, die kulturellen und sozialen Kriterien, die festschreiben, was, mit welcher Intensität und mit welcher Dauer in welchen Situationen gefühlt und zum Ausdruck gebracht werden soll, sind noch viel zu wenig untersucht. Am Beispiel des Adventsingens kann festgemacht werden, daß es abhängig vom kulturellen Umfeld situationsspezifische Gefühlsregeln gibt, und die Codierung von Emotionen für verschiedene Schichten, für die beiden Geschlechter, für private und öffentliche Bereiche sowie Regionen unterschiedlich ist. Dabei zeigen sich die Interpretationsleistungen der Erzähler und Erzählerinnen über das Adventsingen an ihre jeweiligen lebensgeschichtlichen Bedingungen geknüpft. Immer wieder schieben sich in Erzählungen biblische Geschichte, die Vorführungen auf der Bühne und die eigenen Erlebnisse über- und ineinander. Viele der bei den Besuchern des Adventsingens aufgenommenen Erzählungen verdeutlichen, daß zur Interpretation der Geschichten der Erzähler eine Kenntnis der Geschichte von Weihnachten und der Geschichte der Familie unabdingbar ist.

Kultur wirkt auf das Emotionale als System kollektiver Sinnkonstruktionen, als Schema der Weltinterpretation, mit denen Menschen Wirklichkeit definieren, indem sie sagen, was richtig und falsch, schön oder häßlich, ethisch oder unethisch ist. Am Weihnachtsabend sind beispielsweise Bombenangriffe unethisch. Zur kulturellen Definition von Zeitentwürfen gehört dabei wesentlich, daß Advent und Weihnachten als Zeiten der Besinnung und des Friedens festgelegt sind. Die Kalenderrituale dieser Zeit sind sozial und kulturell konstruierte Konzepte wie die Welt menschenwürdig auszusehen hat. Träume humaner Lebensgestaltung sollen wenigstens einmal im Jahr Realität werden. Zur Einstimmung in diese Traumwelten wünschen sich viele Menschen, auch jene die keine Kirchgänger sind, nach wie vor die bedeutungstiftende und kulturprägende Geschichte des Lukasevangeliums, wie sie im Salzburger Adventsingen geboten wird.

Ein weiteres Faktum, warum die biblische Geschichte auf der Bühne bei den Besuchern so gut ankommt, besteht darin, daß sie in ihrem Alltag abgeholt werden, also aus einer Lebenswelt in eine andere sehen, die durchaus vertraut ist und emotional nachvollzogen werden kann. Zwei Besucherinnen aus Frankfurt äußerten beispielsweise ihre Faszination von der Treue des Josef nach der unglaublichen Schwangerschaft Mariens.

Natürlich gehörte zu den Standardantworten auch „Das ist halt so Tradition bei uns.“ Hier hat das Adventsingen die Funktion einer Pflege von Regionalbewußtsein und Identitätssicherung. Insbesondere in den Erzählungen von Salzburgern ließ sich der Besuch als ein Symbol der Gruppenzugehörigkeit wahrnehmen. Von einigen Besucherinnen und Besuchern wurde die Veranstaltung als Möglichkeit für die Vermittlung von Regeln in der Kindererziehung gesehen. Hier zeigten sich also auch bei den Besuchern pädagogische Funktionen.

Viele Erzähler und Erzählerinnen waren nicht zum ersten Mal beim Adventsingen. Es gab aber auch Besucher und Besucherinnen, die äußerten, sie seien eben neugierig gewesen und einmal müsse man „dieses Spektakel“, über das man schon so viel gehört habe, gesehen haben. Der Begriff Spektakel (lat. Schauspiel) kann wohl als fehlende innere Beziehung zur Aufführung interpretiert werden. Hier geht es vermutlich mehr um die Befriedigung der Schaulust also um die Verinnerlichung einer bestimmten Jahreszeit und dem Wunsch eine bekannte Touristenattraktion der Gegenwart ebenfalls zu kennen.²⁹

5. BILANZ

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß zur Weihnachtszeit wesentlich die Pflege des Gefühlslebens gehört, sowohl des eigenen wie demjenigen der Familie und des sozialen Umfeldes. Viele Besucher wünschen sich in Salzburg einige Stunden zwischen Idylle und Utopie. Im Rahmen des Salzburger Adventsingens finden also sehr unterschiedliche Gefühlslagen und Träume der Zuschauer ihren Ort. Während die einen eine ethische Verbesserung der Welt mit Hilfe biblischer Geschichten ersehnen, flüchten sich andere in eine Kuschelecke längst vergangener Kindheitsträume und erwarten lediglich eine kurze Flucht aus dem Alltagsstress, um dann in gewohnter Manier wieder einzusteigen, und die Pflichten und Rituale eines Jahres von neuem zu durchlaufen. Daneben gibt es auch jene Besucher und Besucherinnen, die ihren Erlebnishunger nach touristischen Besonderheiten im Jahr 1999 mehr oder weniger zufällig in Salzburg stillen wollten.

Auffällig war, daß in den Erzählungen der befragten Besucher und Besucherinnen vor dem Hintergrund der Salzburger Aufführungen immer wieder die Deu-

²⁹ Die Aussagen dieser Besucher zeigten Salzburg als einen Ort mit einer Kumulation von Touristenattraktionen. Der Besucher möchte wenigstens einmal im Leben die Mozartstadt mit der Festung Hohensalzburg auf dem Mönchsberg sowie das Geburtshaus von Wolfgang Amadeus Mozart in der Getreidegasse Nr. 9 gesehen haben. Als weitere Attraktionen wurden die verschiedenen Christkindlmärkte um den Dom, die Residenz und das Salzburger Heimatwerk genannt, die ebenfalls die Funktion hatten durch ihre Düfte Kindheitserinnerungen wecken. Diese Art von Erinnerungsbedürfnis hätten die Besucher aber ebenso am Nürnberger Christkindlmarkt oder am Dresdner Striezelmarkt befriedigen können. Eine Reiseleiterin aus Zweibrücken erwähnte als alljährliche Zusatzattraktionen für die Reise ihrer Gruppe nach Salzburg: das sonntägliche Hochamt im Dom, den Besuch der Kapelle „Stille Nacht“ in Obernberg wie den Besuch in einem Bauernhaus mit Jausen und Stubenmusi. Hier zeigt sich wiederum das Sammeln von Stimmungen. Eine nicht zu unterschätzende Motivation ist wohl auch ein allgemeiner Erlebnishunger und der Ehrgeiz im Bekanntenkreis besprochene Touristenattraktionen ebenfalls gesehen zu haben.

tungsbedürftigkeit vom Sinn und Geltung mitmenschlichen Umgangs zur Sprache kommen. Eine wichtige Funktion des Spiels wird darin gesehen, daß es eine gesellschaftliche Verständigung bietet, wie Zusammenleben idealerweise auszusehen hätte. Weihnachten als heilige Zeit zeigt hier immer wieder neu den Traum von einem Idealzustand. Deshalb wird dem Spiel sowohl seitens der Veranstalter wie der Besucher eine kulturelle Deutungskompetenz für das Alltagsleben zugeschrieben. Die Emotionen, die durch das Salzburger Adventsingen jedes Jahr neu wach werden, sind symbolisch-soziale Konstrukte für das, was man sich in dieser Zeit wünscht. Das Adventsingen läßt sich also als kultureller und sozialer Schöpfungsakt für das definieren, was die Veranstalter und die Zuschauer meinen, daß sie kalenderzyklisch zu ihrem Menschsein brauchen.

Dabei entsteht die Bedeutung des Adventspiels im Wechselspiel mit eigenen Interpretationen und der Interpretation der Definitionen, die andere dem Objekt „Adventsingen“ gegenüber einnehmen. Soziale Wirklichkeit als symbolische Wirklichkeit konstituiert sich letztendlich erst durch die Interpretationsprozesse der einzelnen Akteure. Nicht die automatische Übernahme bestehender Bedeutungen, sondern der formende Prozeß der Interpretation, in dem der Handelnde mit sich selbst agiert, ist für das soziale und kulturelle Alltagsleben konstitutiv. Die Emotionen, die durch das Salzburger Adventsingen jedes Jahr neu ausgelöst werden, ergeben sich nicht reflexartig aus dem Schauspiel, sondern immer aus bereits vorhandenen Erfahrungen, die mit dem gerade Erlebten zusammengelesen werden.

Ein wesentliches Charakteristikum des Salzburger Adventsingens ist, daß es zum Träumen anregt, zu Träumen über die verlorene Kindheit und einem Leben in Frieden und Geborgenheit. Das Adventsingen ist Trägerin einer Utopie, in die Vergangenheit ebenso hinein projiziert werden kann wie die Zukunft.

Lassen sie mich mit einem Gedicht von dem 1999 verstorbenen Veranstalter, Tobi REISER d. J. schließen:³⁰

„Der Einsame träumt von seiner verlorenen Liebe.
Der Tag von seinen erloschenen Sonnen.
Alles und jedes träumt davon,
Verlorenes wiederzufinden.
Nur die Nacht hat keine Träume.
Sie ist der Traum, in dem sich alles verliert und sich jedes wiederfindet.“

³⁰ REISER, Salzburger Adventsingen, S. 106.

LITERATUR

BENTHIEN, Claudia, FLEIG, Anne, KASTEN, Ingrid (Hgg.)

2000: Emotionalität – Zur Geschichte der Gefühle, Wien.

GERHARDS, Jürgen

1988: Soziologie der Emotionen. Fragestellungen, Systematik und Perspektiven, München.

MITTERAUER, Michael

2000a: Heilige Jahre, in: Wolfgang MÜLLER-FUNK (Hrsg.), Zeit, Mythos, Phantom, Realität, Wien, S. 79–91.

2000b: Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers, Wien.

REISER, Tobias

1997: Salzburger Adventsingen, Salzburg.

RICHTER, Ursula, STUBEL, Wolf-Dieter (Hrsg.)

1984–1985: Weihnachtsgeschichten am Kamin. Weihnachtliche Erlebnisse von NDR-2-Hörern, 2 Bde, Braunschweig.

ZIMMERMANN, Petra

1992: Das Wunder jener Nacht: religiöse Interpretation autobiographischer Weihnachtserzählungen, Berlin.

TRADITIONEN IN DER SPANISCHEN NAMENSGEBUNG

Christiane E. KUGEL

Casa Azahar
E-18697 La Herradura, Granada, Spanien

Abstract: *Traditions in Spanish Name-giving* – Spanish name-giving is still very traditional. A historic and a geographic influence can often be seen, but also the saint of birthday is important. The percentage of the Virgin's advocations is still today very high with females. Variation in men's names is limited to more or less ten different hagiographic ones. The influence of actors' names from television-series and films is notable, but comparably of little importance. Therefore the celebration of the namesday is still today more important than a birthday party.

Specially the names which refer to the Virgin Mary are only understandable in the Spanish language. They cannot be translated. Interesting development of surnames as Sanchez, Gonzalez or others, which derive from names like Sancho, Gonzalo.

Keywords: Spain, name-giving, historical-Christian, Saints, Marian names, male names, surnames – Sanchez, Gonzalez

Die Entwicklung der Namensgebung in Spanien ist für die frühen Jahrhunderte oft durch geschichtliche Ereignisse zu erklären (Herrschnamen eingeschlossen). Für die Moderne – vor allem in den letzten Jahrzehnten – ist manche Namensgebung durch die Medien und ihren Einfluß auf die Familien zu verstehen. Ungeachtet dessen – und das sei vorausgeschickt – ist Spanien bis heute der christlichen Tradition außerordentlich treu geblieben (eine Behauptung, die man sowohl für die lateinamerikanischen Länder wie auch für Portugal aufrecht erhalten kann).

Ab dem 8. Jht. wird im Christentum bei der Taufe ein Name gegeben, der zuerst meist römisch-lateinischer Herkunft war. Spanien stand seit 711 unter dem Halbmond der arabischen Besetzung. Vergessen wir nicht, daß innerhalb eines Jahres die islamischen Truppen bereits an der französischen Grenze angelangt waren. Das aber hieß für die Christen, sich wie in einer Diaspora zu behaupten, was sich bis heute auch in der Namensgebung widerspiegelt. Es ist sehr interessant, daß aus dieser Epoche keine arabisch klingenden Vor- oder Nachnamen erhalten sind. Auch in der spanischen Literatur (angefangen von den frühmittelalterlichen Legenden- und Geschichtenerzählern über Lope de Vega und Calderón de la Barca bis in die Neuzeit) werden arabisch klingende Namen vermieden, es sei denn, es wird ein muslimisches Thema (wie so gerne in der Romantik) behandelt. Eine Feststellung, die umso erstaunlicher ist, als die spanische Sprache sowohl semantisch wie ethymologisch betrachtet einen Großteil ihres Vokabulars dem arabischen Einfluß zu verdanken hat. Erst in neuester Zeit (seit ca. 1980), unter dem Einfluß der „Rückwanderung“ islamischer Gläubigen z. B. nach Granada, tauchen in Geburtsregistern,

Todesanzeigen sowie anderen Personenlisten vereinzelt Namen dieses Sprachraums auf, die aber stets nur von zugewanderten Moslems und nicht von Spaniern getragen werden. Die berühmte „Fatima“ bezieht sich hier ausschließlich auf die Muttergottes von Fatima (sh. mein Aufsatz SIEF-Kongreß „Roots and Rituals“, der im Januar 2001 durch das Meertens Institut, in Amsterdam veröffentlicht, erschienen ist).

Ab dem 11. Jahrhundert sind bereits in den von den Christen zurückeroberten Gebieten (Toledo 1078) fast nur Namen biblischer oder hagiographischer Herkunft sowie Namen aus der Marienverehrung zu finden. Ganz wichtig wird der Name „Covadonga“ (eine altspanische Form, die so viel wie 'dunkle Grotte' heißt). Vorbild ist das Madonnenbild, vor dem Pelayo (um 800) die Sendung zur Reconquista erhalten haben soll. Dieser Name wird auch heute noch von Spanierinnen aus dem Norden des Landes geführt. Ab dem 13. Jahrhundert, als dieses Land bis auf die Provinz Granada vollständig zurückerobert war, und man endlich gefahrlos seinem christlichen Glauben leben konnte, wird diese Entwicklung der Namensgebung noch sehr viel intensiver. Ganz speziell im 15. Jahrhundert, als die Heiligen in das internationale Volksbewußtsein eindringen (denken wir an die Blüte der Reliquienverehrung dieser Zeit!) wurden die Namen hochverehrter Gottesmutterstatuen und in der Reconquista besonders sich verdient gemacht habender Heiliger (Santiago etc.) geradezu Mode und Teil einer christlichen Glaubensdemonstration.

Für die Jahrzehnte der Entdeckung Amerikas gelten die Namen von Ordensgründern und deren Missionäre (Ignazius von Loyola, Javier, Dominicus, Franziscus, u.a.) als Vornamen, die mit besonderem Stolz getragen werden. Aus dieser Zeit stammen auch die Namensgebungen religiöser Herkunft für eroberte Inseln, Länder und für Städtegründungen durch spanische Entdecker und Missionare in Süd- und Mittelamerika (Santo Domingo, Santa Fe, San Diego, Santiago de Chile, Trinidad, San Francisco, etc. etc.).

Andere geschichtliche Ereignisse wie die Schlacht von Lepanto, gewonnen durch Juan de Austria (Johannes von Österreich), den unehelichen Sohn Karls V., lösten einen Boom des Namens Rosario=Rosenkranz (Charo) aus, der bis heute seine Tradition beibehalten hat, da in vielen Ortschaften die Muttergottes unter dieser Advokation als die Schutzpatronin verehrt wird, und die dort geborenen Mädchen oft den Namen „Rosario“ in der Taufe erhalten. Das Fest der Rosenkranzkönigin am 7. Oktober ist neben dem 8. September (Marä Geburt – Natividad) und dem 15. August (Marä Himmelfahrt-Asunción) sowie dem 8. Dezember (Fest der Unbefleckten Empfängnis – Inmaculada oder Concepción) noch einmal ein marianischer Höhepunkt im spanischen Kirchenjahr und damit viel verwendeter Mariennamen. Ein kirchliches Ereignis, nämlich die zum Dogma erhobene Unbefleckte Empfängnis Mariens, hat dabei in der jahrhundertealten Tradition der religiösen Namensgebung die größte Rolle gespielt. Spanien hatte seit alters her die Anerkennung der Unbefleckten Empfängnis theologisch und volksreligiös verteidigt. Diese Verteidigung war z. B. lange vor der Verkündung des Dogmas Teil des akademischen Eides an den Universitäten der Halbinsel. Als der Hl. Stuhl 1854 in Rom das Dogma verkündete, war es dem Papst unter Androhung staatlicher Repressalien seitens der spanischen Regierung abgetrotzt worden. Inmaculada Concepción, am

8. Dezember (einst auch Mutterlag) ist daher seit dem Mittelalter, ganz besonders aber seit dem 19. Jahrhundert bis in unsere Tage einer der meist gebrauchten Vornamen. Inmaculada Concepción oder Inmaculada allein oder Concepción oder beide mit vorangestelltem María sind also sehr häufig (Conchas). Die Puri und Puras von María Purísima gehören nicht hierher. Sie gehen auf den 2. Februar, Mariä Lichtmeß oder Fest der 'Purificación' zurück.

Für Spanien ist ebenfalls wichtig festzustellen, daß auch jüdische Vornamen m. W. nicht zu finden sind. Und das, obgleich dieses Land von 72 n. Chr. bis 1492 eine breite und einflußreiche jüdische Bevölkerungsschicht hatte. Erst ab 1975 und mehr noch ab 1980, als das Konkordat mit Rom aufgelöst wurde, d. h. die katholische Kirche den Anspruch spanische Staatskirche zu sein, ablegte, und die Religionsfreiheit für Spanien in kraft trat – kann man ab und zu alttestamentliche Namen auch in christlichen Familien finden. So habe ich in unserem kleinen, sehr traditionellen katholischen Dorf in einer Familie der jüngeren Generation (die Eltern sind zwischen 35 und 40 Jahre alt) folgende Namen gefunden: José Arón, Samuel, Isaac. Der Vater heißt Raimundo, die Mutter Victoria (nach der Virgen de la Victoria, Co-Patronin von Sevilla).

Der Bruder von Victoria, der in Barcelona lebt, hat diese etwas absonderliche Idee aufgegriffen und seine Kinder Ruth, Nacol, Arón, Judith und Jusé taufen lassen. Er selbst heißt Juan (nach seinem Vater) und seine Frau Josefina (nach ihrer Mutter), also ganz traditionell. Beachten wir noch einmal, daß hier keine jüdische Vergangenheit eine Rolle spielt, sondern daß wir vor einer, wenn Sie so wollen, Laune der Eltern stehen, die innerhalb ihrer Familien und im Dorf auf wenig Verständnis gestoßen ist.

Hier beginnt logischerweise die Schwierigkeit einen Namenstag zu finden. Man verlegt sich auf den Geburtstag, eine Sitte, die in Spanien, ganz besonders auf dem Lande, noch recht selten ist.

Der Namenstag war – und in Lateinamerika und Spanien wie Portugal ist er es bis zu einem gewissen Grad bis heute noch – wichtiger als der Geburtstag. Sehr oft aber fallen auch beide zusammen, aus der bekannten Sitte heraus, daß das Kind den Namen des Tagesheiligen seiner Geburtsstunde bekommt. Das sogen. „Santoral“ (die Gesamtliste der Tagesheiligen; es können bis zu 8 oder 10 sein) steht daher noch jeden Tag in selbst den linksgerichteten Zeitungen, und wird auch jeden Morgen im Radio verkündet. Manchmal gibt es darin recht ausgefallene Namen römischer Heiliger wie Justino, Perpetuo, Primitivo. Sie sind zwar seltener geworden, – der Radiosprecher stellt dann oft etwas ironisch und rhetorisch die Frage: „Kennen Sie z. B. einen Oceano?“ –, so gibt es sie doch noch ab und zu. Wenn man jemanden diesen Namens kennt, wie könnte man dessen Namenstag vergessen ... Es gibt daher auch keinen spanischen (wie m. W. auch keinen französischen) Taschen- oder Geschäftskalender, in dem die Heiligen nicht verzeichnet wären.

Mit diesen Namensgebungen sind natürlich auch spezielle Traditionen verbunden. So ist z. B. bei den Konditoreien Großkampf angesagt für den 19. März, den Tag des hl. Joseph, der gleichzeitig Vatertag ist. Für dieses Datum und auch für wichtige Mariennamenstage setzt man schon Wochen vorher Anzeigen in die Zei-

tung, die für Parfüm oder Handtaschen oder heute auch für Handies als Geschenke werben. Der Umsatz enttäuscht übrigens nie, auch das ein Zeichen für die Beliebtheit des Namenstages.

Die Beobachtung, daß man Namen berühmter Filmschauspieler oder Sänger aussucht, wird insofern relativiert, als man sie oft noch mit einem christlichen verbindet. Dabei ergeben sich geradezu groteske Kombinationen wie z. B. Kevin (Costner) de Jesús oder Melanie (Griffith) María.

Ein weiteres interessantes Beispiel für die moderne Namensgebung in Spanien ist eine Zeitungsnotiz aus der Stadt Jerez (Sherry!): viele der hier im Jahre 1990 geborenen Kinder bekamen von ihren Eltern oft die Namen von Schauspielern aus den Fernsehsendungen „Cristal“ und „Topacio“: Cristina, Topacio, Yemara, Eliana, Zoraida, Jorge, Luis, Angel Jesús, und ganz besonders Luis Alfredo, Hauptdarsteller der Serie „Cristal“, wurden überdurchschnittlich häufig verzeichnet. Dabei sei noch einmal betont, daß Zoraida nichts mit einer plötzlich modern werdenden arabischen Vergangenheit zu tun hat. Und es gibt hier noch eine sich deutlich abzeichnende Tendenz beim modernen Namensbrauch: Jorge, Luis, Angel, Jesús etc. sind christliches Namensgut, und die Kinder können einen Namenstag feiern. Der Hintergrund der Wahl ist aber nicht mehr aus kirchlicher oder familiärer Tradition abzuleiten. Es gibt übrigens in Spanien auch jetzt noch Pfarrer, die sich weigern Kinder auf abenteuerliche Namen zu taufen!

Dabei fällt mir die Geschichte ein, die mir meine Tochter aus den einst französisch besetzten Karibikländern erzählte: hier werden nämlich immer noch aus Frankreich importierte Kalender und Almanache benutzt. Selbstverständlich steht darin für den 14. Juli die Abkürzung „Fêt. Nat.“ = Fête Nationale. Aus der dort noch oft angewendeten Tradition, daß der Tag der Geburt eines Kindes auch dessen Vornamen bestimmt, gibt es zahlreiche Personen mit dem Vornamen „Fet. Nat.“, was für uns recht komisch wirkt, sich aber mit alten kirchlichen Bräuchen gut erklären läßt.

Zurück nach Spanien: leider hat man hier staatlicherseits vor kurzem für die Namensgebung eine neue Regelung getroffen: im Hinblick auf den begrenzten Platz im Computer darf grundsätzlich nur noch ein Vorname geführt werden. Sind doch die spanischen Namen sowieso sehr lang, da man den Familiennamen des Vaters und den der Mutter führen muß und den des Mannes (bei verheirateten Frauen) führen darf. Dabei kann leicht folgendes zustandekommen: María del Carmen García Fernández de López, d. h. der Vater von María del Carmen hieß García, die Mutter Fernández und sie selbst ist die Frau des (de) Sr. López. Hier sei kurz angemerkt, daß seit September 1999 die Reihenfolge – Vaters Name, Mutters Name – geändert werden darf in Mutters Name, Vaters Name, was auf der politischen Bühne Spaniens als ein Sieg für die Gleichberechtigung der Frau ausgelegt wird. Nun, wenn dann noch mehrere Vornamen dazukommen, um die Eltern, die Paten, die Patrone der Heimatstadt und den Tagesheiligen zufriedenzustellen, dann geht das in keine Computerzeile mehr hinein.

Interessant ist, daß das erste Enkelkind des spanischen Königspaares noch mehrere Vornamen hat: Felipe Juan Froilán de todos los Santos, das zweite aber nur noch Juan Valentín und das dritte Victoria Federica heißt.

Hier sei ein kleiner, für manchen vielleicht aufschlußreicher Exkurs erlaubt:

Ich habe vorher – als eines der Resultate meiner Forschungen – Traditionen, die aus arabischen Namenssitten resultieren, zurückgewiesen. Es gibt eine Ausnahme, die abgeleitet vom Vornamen sich auf den Nachnamen bezieht: die Endsilbe „ez“ in spanischen Familiennamen wie Hernández, Fernández, Jiménez, González u. v. m. bedeutet Sohn des Hernán, Fernando, Jimeno, Gonzalo etc., d. h. hier stand das arabische „ben“ = „Sohn des“ ... Pate und verband sich mit der christlichen Vornamengebung. Den Beginn dieser ethymologischen Entwicklung habe ich bisher nicht feststellen können, wohl aber ist bekannt, daß sie sich bei Familiennamen-Neubildungen in moderner Zeit nicht mehr fortgesetzt hat.

In Skandinavien wird daraus übrigens -son oder -sen (Anderson, Ericson etc), bei uns -sen (Hinrichsen) oder -sohn (Modersohn). Oft kann man dieses sprachliche Phänomen auf sefardischen Einfluß zurückverfolgen, d. h. mit den Juden, die aus Spanien ausgewiesen nach Nordeuropa kamen, und Namen wie z. B. Enríquez trugen, Sohn des Enrique und daraus Hinrichsen (Sohn des Heinrich) machten. Man kann also auch hier die stets von ihnen angestrebte schnelle Assimilation in einem Gastland feststellen.

Zum Abschluß möchte ich noch zur Tradition in der Namensgebung und zur Häufigkeit bestimmter männlicher wie weiblicher Vornamen mit Material aus meinem Archiv Stellung nehmen.

So manches läßt sich aus den Todesanzeigen ablesen, darunter auch die Traditionsgebundenheit einer Familie, was die christlichen Bräuche, u. a. in der Namensgebung angeht. Hier ein Beispiel aus den letzten Jahren: die Tote heißt Lucinda, ihr Mann Gabriel, die gemeinsamen Kinder: Lucinda, Carmen, Gabriel und Francisco, d. h. beide Elternvornamen sind weitergegeben; die in der gleichen Anzeige aufgeführten Schwiegerkinder stehen ebenfalls fest in der kirchlichen Tradition mit den Namen Manuel, Ildefonso, María del Carmen und Francisca; und die Enkelkinder mit Manuel (Schwiegersohn), Gabriel (Großvater), María Luz, Luisa, Miguel-Jesús, Gonzalo, Carmen-Beatriz, Irene, Adoración und Gabriel-María sind die jüngste, die dritte Generation, die davon Zeugnis gibt.

Ausgefallene Heiligennamen findet man auf alten Totenbildchen (die Beispiele beziehen sich auf die Jahre zwischen 1850 und 1920, d. h. das Geburtssjahr und damit die Taufe liegen also durchschnittlich 50 Jahre früher):

Cipriano † mit 86 Jahren
 Basilia, deren 50. Todestag gefeiert wird
 Eurico, Benigno, Eleuterio (90 Jahre)
 Terencio Máximo, Priesterweihe 1919
 Amerinda † 1887
 Bernardina † 1886
 Basilio † 1900
 Otilia † 1902
 Eladia † 1931
 María Eduarda † 1915

Brigido † 1941
 María Sinibaldina † 1953
 Castora aus Mexiko † 1964
 Trinitario † 1969 mit 72 Jahren

wie auch Iciar, Italia, Teleforo (Telephoro), Eufemio, Tiburcio, Pancracia u. a. m.

Unter den ca. 25 Kommunionbildchen, die sich aus den Jahren 1910 bis 1919 in meiner Sammlung befinden, sind unter den Mädchen 11 Mariennamen zu verzeichnen: dreimal Carmen, María, Encarnación, Blanca (Virgen la Blanca), María del Pilar, Asunción, Ana María, Rosa María; in den 40er Jahren unter 12 Bildchen 8 Mariennamen: Amparo (Virgen del Amparo), María del Carmelo, María Teresa, María del Pilar, María del Carmen, María Victoria, María de Angeles, Dulce (Dulce Nombre María); in den 50er Jahren überwiegen ebenfalls die Mariennamen mit María José, María Isabel, María del Carmen, María Antonia, María Elena, María Eugenia, María Aurora, Maravillas (Virgen de las Maravillas), Maribel, Marifé.

Die oben aufgezeigten Tendenzen in der spanischen Namensgebung sind auch für die neueste Zeit noch voll in Mode. Dazu fand ich im August 2000 – also ganz aktuell – eine Liste von 5000 männlichen und weiblichen Studienanwärtern („Admitidos en las Universidades de Granada, Jaen y Almería für das Studienjahr 2000/2001“ veröffentlicht im 'Ideal de Granada' vom 1. September 2000). Ausgewertet wurde eine willkürliche Probe von ca. 1500 Vornamen. Bei 1004 Frauen und 570 Männern der Generation geboren zwischen 1980 und 1982 konnte folgendes Ergebnis festgestellt werden (leider wurden keine Geburtsdaten angegeben, so daß eine Schätzung aufgrund der Annahme, daß man in der Mehrzahl von Studienanfängern ausgehen kann, vorgenommen wurde):

Unter den rund 1000 Frauen trugen sich 425 mit auf die Gottesmutter bezüglichen Vornamen der verschiedensten Advokationen ein, d. h. fast 50%! Die anderen 50% teilen sich auf zwischen Marta, Ana, Teresa und anderen hagiographischen Namen. Dazu gehören aber nur ca. 70 ausgefallene Namen wie Lorena, Celia, Melodi, Irene, Sandra (öfter) Yolanda (öfter) Tamara, Vanesa, (öfter, wohl wegen einer Fernsehsendung in den 80er Jahren), Yessica und einige andere mehr.

Unter den 570 Männern haben wir 107mal, d. h. bei ca. einem Fünftel, den Namen José (sehr oft in der Form José María) festgestellt; 32mal Francisco (de Asís, de Sales, de Paula, wobei die Unterschiede sehr wahrscheinlich auf das Geburtsdatum zurückzuführen sind!); 58mal Manuel (Manolo, Juan Manuel nach einem Popsänger); 53mal Antonio (de Padua, seltener Abad); 28mal Jesús (sehr oft Jesús María); 52mal Juan (König Juan Carlos, ein Popsänger Juan Manuel); 20mal Carlos (sh. Juan Carlos); 31mal Javier; 24mal Miguel (manchmal als Miguel Angel).

Das sind bei 570 Männern 437 Vornamen, die sich auf nur 10 Beispiele verteilen.

Man könnte hier einwenden, daß die Liste andalusischen Ursprungs ist, aber nach meiner Erfahrung ist dieses statistische Beispiel grundsätzlich für ganz Spanien repräsentativ. Geographisch gebundene Namen wie Ignacius (de Loyola) für das Baskenland, Jorge (Georg) für Katalonien und Santiago für Galicien sind dort zwar

häufiger, aber immer in Gesellschaft der oben genannten zehn meist gebrauchten Namen.

Fazit: Bis in die jüngste Vergangenheit ist die spanische Namensgebung sehr traditionell und vor allem auch bei den Männern recht eintönig, denn die beliebtesten männlichen Vornamen sind bis heute José (Pepe) (mit José María = Chema, Aznar – Staatspräsident) und Francisco (Paco de Lucía für alle Gitarrenmusikfreunde); dann kommen Jesús (mit Jesús María), Antonio und Manuel (Manolo) hinzu.

Zur Franco-Zeit gab es logischerweise viele Franciscos, heute sind es mehr Juan Carlos in Anlehnung an den spanischen König, der z. B. seinen Namenstag mit einem pompösen Empfang im Palacio Oriente und seinen herrlichen Parks begeht. Der Geburtstag (am 6. Januar) aber wird meist in der Familie gefeiert, dem am Abend evtl. ein dem Festkind gewidmetes Konzert in der Madrider Konzerthalle folgt. Manchmal fällt der Neujahrsempfang für das diplomatische Corps mit diesem Datum zusammen, bleibt aber ohne Bezug zu dem Geburtstag.

Bei den Frauen sind es – wie wir eindrucksvoll gesehen haben – durchweg Mariennamen: Carmen, Pilar, Angustias, Begonia, Mercedes, Dolores (Lola), Inmaculada, Concepción (Concha), Luz, Estrella, Rocio, Cruz; unter den Heiligennamen sind es Teresa, Rosa, Catalina, Ana, Josefa, Francisca.

Oft läßt man „María“ weg, und dann kann man nur noch in spanischer Sprache damit umgehen. Denn wollte man sie übersetzen, käme man für andere Sprachen auf völlig absurde Namen. Ich gebe einige Beispiele in deutsch: Estrella = Stern, Dolores = Schmerzen, Luz = Licht, Rocio = Morgentau, Dulce = Süsse, Asunción = Himmelfahrt, Angustias = Pieta u. s. w.. Interessant ist an Mariennamen aber, daß man oft auf die geographische Herkunft solcher Frauen schließen kann. So z. B. Blanca aus Bilbao oder Toledo (Nuestra Sra. La Blanca), Angustias aus Granada, Macarena aus Sevilla, Pilar aus Asturien, Arantxa (Virgen de Aránzazu) aus dem Baskenland, Montserrat aus Barcelona, um nur einige wenige und sehr bezeichnende aufzulisten. Carmen z. B. gilt für das ganze Land.

In einem erst vor gut zwei Jahren herausgekommenen Buch zu unserem Thema, schreibt der Verfasser, daß in Spanien immer noch mehr Kinder christliche als moderne Namen bekommen. Der vorangegangene Exkurs hatte sich, eingebettet in das Generalthema „Zeit und Gedächtnis“, zum Ziel gesetzt, diese These im Hinblick auf die Namens- und Geburtstagsfeier lebendig zu machen.

ANHANG

Sehr interessant in diesem Zusammenhang ist die Entscheidung eines deutschen Amtsgerichtes, die besagt, daß ein türkisches Kind keinen deutschen Namen haben könne, weil die Namensgebung der jeweiligen Nationalität und damit dem dort herrschenden Recht unterliege. Die Eltern registrierten ihr Kind unter dem Namen Kristina. Nach dem Urteil hat diese Namensgebung „die Sitten, Kultur und Gewohnheiten und Bräuche der Türkei verletzt und ist deswegen nicht eintragungs-

fähig“. Das türkische Konsulat ließ für sein Land dazu verlauten, daß die Vergabe deutscher Vornamen an türkische Kinder nur dann zulässig sei, wenn der erste Name türkischer Tradition ist. Da in diesem Fall die Eltern „nach unbekannt“ verzogen sind, und das Urteil nicht zugestellt werden konnte, ist es bis dato auch nicht rechtskräftig geworden. Das bedeutet aber, daß das arme Mädchen gar keinen Namen hat. Auf seiner Geburtsurkunde steht „unzulässiger Vorname“, bzw. ist die entsprechende Linie ohne Eintragung.

Alles hier benutzte Material stammt aus dem seit 1976 für spanische Sitten und Bräuche angelegten Zeitungsarchiv der Autorin.

ZU STERBEBILDCHEN IM BURGENLAND (EIN ARBEITSBERICHT)

Wolfgang GÜRTLER

Burgenländisches Landesmuseum
A-7000 Eisenstadt, Österreich

Abstract: *Memorial Pictures of Deceased Persons* – The Burgenländische Landesmuseum has in its collections some "Totengedenkbildchen", small prints to keep the memory of a deceased person. They had come to the museum by chance. Most of them commemorate soldiers of WW2, only a few were printed after 1945.

Collecting attempts in the spring of 2000 showed, that the custom to give away such items continued up to the present, it even seems that it has become more common in the last years.

Some very new examples are already home made on PC.

Keywords: Burgenland (Austria), burial customs, prints, memorial customs

Das Burgenländische Landesmuseum verwahrt in seiner volkskundlichen Abteilung einen kleinen Bestand von religiöser Druckgraphik, darunter auch einige „Sterbebildchen“. Diese wurden bisher nicht systematisch gesammelt, sondern waren – wie es gebräuchlich war und teilweise auch heute noch ist – zwischen den Seiten von Gebet- oder Andachtsbüchern eingelegt gewesen. Erst zu Beginn dieses Jahres regte mein Direktor an, diesen Bestand zu erweitern, weil er den Eindruck hatte, daß vor allem ältere Exemplare – meist nach dem Ableben der letzten Besitzer, die zu den abgebildeten Personen einen Bezug gehabt hatten – in letzter Zeit verstärkt entsorgt werden.

Da die meisten Mitarbeiter unseres Museums nicht aus Eisenstadt, sondern aus Ortschaften der näheren und weiteren Umgebung stammen bzw. derzeit in solchen wohnhaft sind, fragte ich diese, ob sie oder Familienmitglieder solche Sterbebildchen besitzen und wenn ja, ob ich diese für unsere Sammlung haben könnte.

Schon die ersten Reaktionen auf diese Anfrage waren interessant:

Nur einige der Befragten wußten, was ich überhaupt meinte bzw. daß es solche Gegenstände gibt. Unter denen, die diesen Gegenstand nicht kannten, ist nur eine evangelischen (AB) Bekenntnisses in einer konfessionell gemischten Gemeinde. Rückfragen in anderen evangelischen Gemeinden bestätigten, daß es diesen „Brauch“ nicht gibt und auch – zumindest in den letzten 30–50 Jahren nicht gegeben hat. (Dies bestätigt daher die in der Literatur vertretene Ansicht, daß dieser Gebrauch rein katholisch ist).

2 Kolleginnen schenkten ihre Bestände bzw. die ihrer Mutter dem Museum; bisher 2 weitere brachten mir welche zur Bearbeitung. (Siegendorf; Oslip, Kloster-

marienberg). Einzelbelege bekam ich aus Müllendorf, wo der Gebrauch noch immer – oder in letzter Zeit wieder ? – üblich ist.

Was sind nun diese „Sterbebildchen“?

Sterbebildchen oder Totenzettel sind „eine besondere Form des Totengedenkens auf zwei- oder vierseitigen Gebetbucheinlegebildern ...“¹, im hoch-rechteckigen Format. Sie zeigen auf der Vorderseite meist ein Heiligenbild (zu deren Motiven später), auf der Rückseite ein Foto der/s Verstorbenen (Verunglückten, Gefallenen), in der Regel knappe biographische Angaben sowie ein Gebet; bei manchen Gefallenen nur ein Gedicht. Gefaltete, somit 4 Seiten umfassende Exemplare weisen häufig ebenso auf der Vorderseite ein Heiligenbild auf, links innen Foto und Biographie, rechts und außen Gebete und Gedichte. Eine kleinere Zahl ist auf beiden Außenseiten mit einem Heiligenbild bedruckt. Einzelne Sterbebildchen für Gefallene (zumindest die mir aus dem Burgenland bisher bekannten) zeigen auch ein Foto des Grabes.

Diese Andenken wurden und werden „während der Trauerfeierlichkeiten an die Trauergemeinde ausgegeben oder nach einigen Wochen mit den Danksagungskarten für die erwiesene Anteilnahme verschickt.“² Aufbewahrt wurden sie üblicher Weise in einem Gebetbuch, bei engeren Verwandten vielleicht auch im „Herrgottswinkel“. Ersterer Verwahrungsort ergibt sich aus der Funktion: der „theologische“ Zweck dieser Andenken bestand darin, durch Gebete für den/die Verstorbene/n Ablass zu erhalten und ihm dadurch den Aufenthalt im Fegefeuer zu verkürzen. Häufig steht daher auch die Dauer des Ablasses, der durch die verschiedenen Gebete erwirkt wird, (Zahl der Tage, Monate usw.) unter diesen auf den Sterbebildchen vermerkt. Etwa: „Mein Jesus, Barmherzigkeit!“ (100 Tage Ablass) oder „Barmherzigster Jesus, gib ihm die ewige Ruhe!“ (Ablass 7 Jahre, 7 Quadr. Pius X.) oder „O Maria, Mutter Gottes und Mutter der Barmherzigkeit, bitte für uns und für die Dahingeschiedenen!“ (100 Tage Ablass, einmal täglich. Leo XIII. 1883), oder „Süßes Herz Maria, sei seine Rettung!“ (100 Tage Ablass). Auch ein „Vollkommener Ablass“ konnte, z.B. unter folgender Voraussetzung erworben werden:

„Ablass-Gebet vor dem Bilde des Gekreuzigten. Siehe, o guter und geliebter Jesus, in Deiner heiligsten Gegenwart hingeworfen, bitte ich Dich mit der lebendigsten Inbrunst, präge ein in mein Herz lebhaft Gefühle des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und des Reueschmerzes über meine Sünden und des Vorsatzes, Dich nicht mehr zu beleidigen, indem ich in aller Liebe und allem Mitleid Deine fünf Wunden betrachte, ausgehend von dem, was von Dir, o mein Jesus, der heil. David gesagt hat: ‚Sie haben durchbohrt meine Hände und Füße, alle meine Gebeine haben sie gezählt‘. (Ps. 21, 17,18). Vollkommener Ablass zu gewinnen, wenn obiges Gebet andächtig und mit wenigstens reumütigem Herzen vor einem Bilde des Gekreuzigten verrichtet und nach wahrhaft reumütiger Beicht und heiliger Kommunion eine Zeit lang auf die Meinung Sr. Heiligkeit gebetet wird. (Papst Pius IX. 31. Juli 1858).“

¹ AKA 1993: 10.

² AKA 1993: 10.

Daher beginnt bei älteren Sterbebildchen der Text der „Biographie“ mit den Worten: „Zur frommen Erinnerung im Gebete ...“ oder „Gedenket im Gebete...“ aber auch „Um Dein Gebet bittet...“. Dann folgen der Name, Beruf bzw. Stand, bei Gefallenen der Dienstgrad, Einheit, allfällige Auszeichnungen, Sterbedatum, Ort und Umstände des Todes. Gelegentlich ist auch der Friedhof vermerkt (in einem mir bekannten Fall sogar mit Grabnummer). Bemerkenswert, daß bei Soldaten meist das Geburtsdatum nicht angegeben ist, sondern nur das Lebensjahr, in dem er „den Heldentod“ fand, sowie die Tatsache, daß neben Gebeten und/oder Zitaten aus der Hl. Schrift auch Gedichte stehen.

Zur Geschichte der Sterbebildchen:

a) allgemein:

Da es sich bei dem Gegenstand, von dem hier gesprochen wird, um religiöse Andachtsbildchen im weitesten Sinn handelt, zog ich, um etwas über dessen Geschichte zu erfahren, zuerst Adolf SPAMER heran. Er schrieb: „Ebenso scheint das Sterbebild in seiner heutigen Form erst ein Kind des 18. Jahrhunderts zu sein, so mannigfaltig auch seine Vorfahren sind. Ist es im Grunde doch nichts anderes, als ein künstlerischer Sprößling der Todesanzeige, die, ... klösterlichen Ursprungs ist.“³ Es ist „ein religiöses, nur in katholischen Kreisen gepflegtes Andachtsbild.“⁴ „Die ältesten Sterbebilder ... entstanden in Holland. ... Unikate ... sind uns von 1668, 1671, 1674, 1680, 1685, 1711, 1716 usw. erhalten. ... Um 1860 setzt die Produktion eigener Sterbebilder mit Trauerrand ein.“⁵

b) im Burgenland:

Wie bereits im Titel zum Ausdruck kommt, kann ich hier nicht *die* Geschichte des Sterbebildchens im Burgenland vorstellen, sondern wirklich nur einen Arbeitsbericht, basierend auf dem anfänglich kleinen Bestand aus einem begrenzten geographischen Bereich. Selbstverständlich versuche ich nunmehr – wenn derzeit auch nur stichprobenartig – Belegstücke oder zumindest Informationen aus anderen Landesteilen zu erhalten.

Während mir aus anderen österreichischen Bundesländern sowohl im Original (Sammlung Wedl, Eisenstadt, sowie Bestattungsmuseum Wien), besonders aber aus der Literatur Exemplare aus der Zeit um 1900 bekannt sind, stammt das älteste Stück im Museumsbesitz aus dem Jahr 1939 (siehe auch Punkt c). Bisher ist mir aus der „vor-burgenländischen Zeit“ nur ein Stück aus dem Jahr 1910 (für Fürstin Margit Esterházy, geb. Gräfin Cziráky, 11. 8. 1874–18. 8. 1910) bekannt. Es trägt auf seiner Außenseite ein Bild der in Wolken schwebenden Muttergottes von Eisenstadt (Einsiedeln) über der Gnadenkapelle mit Kalvarienberg; es ist in deutscher Sprache abgefaßt. (Sammlung Wedl).

Eine erste telefonische Anfrage an Dir. S. Horváth vom Savaria-Múzeum in Szombathely ergab, daß es in diesem Museum keine Exemplare gibt und er diesen Gegenstand auch nicht kennt. Das älteste Bild dieser Art in der Sammlung von

³ SPAMER 1930: 243.

⁴ SPAMER 1930: 244.

⁵ METKEN 1984: 256.

Zoltán SZILÁRDFY stammt aus dem Jahr 1871. Dieses und auch die übrigen in seiner Sammlung sind für „hochgestellte“ Persönlichkeiten (Adelige und/oder Geistliche).⁶

Da der ursprüngliche Bestand des Bgld. Landesmuseums nahezu ausschließlich Gefallene umfaßte, schien es so, als beschränkte sich der Brauch eben auf diese beziehungsweise habe nur noch ein kurzes „Nachleben“ (bis etwa in die 50er Jahre) gehabt. Einzelne Stücke aus späteren Jahren waren für Personen aus geistlichen Berufen (Priester und Ordensfrauen). Daher drängte sich die Schlußfolgerung auf, dieser Gebrauch habe sich ab einem bestimmten Zeitpunkt (wieder) auf diesen Berufsstand beschränkt. Die Nachsammlung, die im heurigen Frühjahr begann, hat aber andere Ergebnisse gebracht. Daher möchte ich den bisher gesammelten (das heißt als Schenkung in den Besitz des Museums gelangten) Bestand sowie die nur zur Bearbeitung zur Verfügung gestellten Stücke kurz vorstellen:

c) Der Bestand:

1) Siegendorf I, (heute Burgenländisches Landesmuseum):

70 Stück aus der Zeit von 1939 bis 1955 (26 einfache, 44 gefaltete). 50 Soldaten, 7 „Zivilisten“, davon ein Bild für den Gefallenen und dessen Witwe, die 1948 gestorben ist und ein Zivilist, der bei einem Bombenangriff getötet wurde; die übrigen für Zivilisten und Ordensleute.

2) Siegendorf II: (heute Bgld. Landesmuseum):

12 Stück aus der Zeit von 1944 bis 1991 (3 einfache, 9 gefaltete). 2 Soldaten, ein am 14. 3. 1945 Hingerichteter.

3) Osip:

9 Stück aus der Zeit von 1943–1995 (Bischof Stefan László); davon 1 aus 1943, 3 aus 1944 (darunter 1 Soldat, Sprache kroatisch!), 1 aus 1945 (Soldat), 1 aus 1947, 1 aus 1970, 1 Priester aus 1986 und 1 aus 1987.

4) Klostermarienbergr:

30 Stück aus der Zeit von 1941–1989; (davon 3 aus 1941, 4 aus 1942, 6 aus 1943, 7 aus 1944, alles Gefallene; 1 aus 1955, 1 aus 1966, 1 aus 1968, 1 aus 1969, 1 aus 1972, 1 aus 1979, 1 aus 1981, 1 aus 1986, 2 aus 1989). Auch hier ist der überwiegende Teil Andenken an Soldaten; 1 Prälat, eine Klosterschwester.

Wenn auch die Jahre nach 1945 nur in wenigen Stücken vertreten sind, widerlegen diese doch die ursprüngliche Annahme, daß dieser Gebrauch etwa in den 50er Jahren im Burgenland abgekommen sei. Daher versuchte ich, so weit man dies „nebenbei“, mehr oder weniger „vom Schreibtisch aus“ überhaupt kann, festzustellen, ob es Sterbebildchen auch 2000 gibt. (Wo und in welchem Umfang: bei jedem Begräbnis, häufig, selten, zu erheben wäre sicher interessant, doch stand mir bisher dafür nicht genug Zeit zur Verfügung). Daher erfragte ich (in Eisenstadt bei 2 Bestattungsunternehmen durch Besuch, in einem Fall, in Jennersdorf, telefonisch (diese Fa. ist auch in St. Martin a. d. Raab, Maria Bild und Mogersdorf tätig), wie es derzeit gehalten wird.

⁶ SZILÁRDFY 1997: 11 (21).

In den von Eisenstadt betreuten Orten der Umgebung werden immer wieder auch Sterbebilder verlangt. Bei der Bestattung Repay-Wedl wurden „in den letzten Monaten mehr solcher Bilder bestellt als in den letzten Jahren zuvor“.⁷ Laut Fam. Wedl besteht auch eine gewisse „Dunkelziffer“ da sie wissen, daß in der letzten Zeit mit Hilfe von PC bereits solche Gegenstände selbst hergestellt werden. (Eine dieser Eigenproduktionen erhielt ich aus Draßburg, der Verunglückte stammte jedoch aus Baumgarten).

Auf den älteren Exemplaren sind gelegentlich die Druckereien vermerkt. Es sind dies „St. Norbertus-Druckerei, Wien“, „Scheffczik in Wien“, „J. Heindl, Wien“, „Julius Czap, Wr. Neustadt“, „Raab, Wien XVI/107, Thaliastr. 146“, „Druck L. Rödiger, Wien 15 Sechshauserstr. 47“, „Kurzmayr und Co., Wien 6“, „Lins-Verlag A6804 Feldkirch“ usw. Die Vorlagen, bzw. die Vordrucke der Bilder, in welche die Photos usw. derzeit eingedruckt werden, stammen im Burgenland vor allem von 2 auf diese Produkte spezialisierten Verlagen: Von der Dr. Waldo Lösch Ges. m. b. H., 4654 Bad Wimsbach-Neydharting und May+Spieß in D-52355 Dürren (in Österreich in Wiener Neustadt). Die Fa. Lins in Feldkirch hat seit etwa 1982 die Herstellung entsprechender Produkte mangels Nachfrage („der Glaube nimmt immer mehr ab; in der Umgebung von Feldkirch wird dieser Brauch nicht mehr geübt“) eingestellt. Diese Aussage läßt sich auch an den Bildinhalten feststellen.

Zu Beginn der Massenproduktion nach 1860 war die Passion Christi „*Hauptthema. Dazu kommen Herz-Jesu-Bilder, überhaupt eine reiche, ausgetüftelte Herzens-
emblematis, Maria und Joseph mit dem Kind, sämtliche Heilige, eucharistische Symbole, Allegorien, die mit Tod und Auferstehung zu tun haben, Schutzengelbilder spielen eine große Rolle und immer wieder Maria und Christus als Zuflucht der Bedrängten. Von etwa 1885 bis nach dem Ersten Weltkrieg ist das Angebot am breitesten gefächert Die Entwerfer aller dieser Themen sind Spätnazarener und ihre Epigonen, neben denen die Namen der alten Kunst – Raffael, Michelangelo, Reni, Murillo – verschwinden. Die gleichen Modelle bleiben Jahrzehnte in Gebrauch.*

Nach dem Ersten Weltkrieg verengt sich die Thematik allmählich. Lieblingsbilder wie der Ecce Homo nach Guido Reni, die Mater Dolorosa nach Dolci ... verdrängen andere Motive.“⁸ „Eine vage Gefühlsreligiosität“ ließ „Themen wie die ‘Betenden Hände’ von Dürer oder Photos von Gebirgskreuzen zu Spitzenreitern der letzten 30 Jahre werden“.⁹ Diese Feststellung hat auch heute noch Gültigkeit, wie die Beispiele der „Trauerdrucksorten“ der beiden oben erwähnten Verlage beweisen.

Obwohl dies wirklich nur ein Arbeitsbericht ist und weitere Beschäftigung mit dem Thema noch notwendig ist, kann trotzdem zusammenfassend festgestellt werden, daß zumindest in einigen Orten des Burgenlandes, und zwar unabhängig von der Sprache¹⁰, der Brauch, Sterbebildchen zu verteilen, noch oder schon wieder

⁷ Mündliche Auskunft im September 2000.

⁸ METKEN 1984: 256.

⁹ METKEN 1984: 257.

¹⁰ So wurde und wird der Brauch im ungarischsprachigen Unterwart ausgeübt. Die Bildchen sind dabei sowohl deutsch als auch – vor allem für Kleriker – ungarisch. Telefonisch Auskunft Dr. I. Galambos vom 25. 9. 2000.

zumindest in Einzelfällen ausgeübt wird. Allerdings haben sich in den letzten Jahrzehnten Form und Inhalt geändert. Die formalen Änderungen betreffen vor allem die Abbildungen, die sehr häufig an Stelle von Heiligenbildern Abbildungen mit vage religiösem Bezug zeigen; der Inhalt, der Sinn, hat sich vom Gedenken im Gebet (nachdem der Ablassgedanke auch theologisch nach dem II. Vatikanischen Konzil in den Hintergrund gerückt wurde) zum bloßen Andenken gewandelt.

LITERATUR

AKA, C.

1993: Tot und vergessen? Sterbebilder als Zeugnis katholischen Totengedenkens. (Schriften d. Westfälischen Freilichtmuseums Detmold – Landesmuseum f. Volkskunde Bd. 10) Detmold.

BRUNOLD-BIEGLER, U.

1979: Das Totenbildchen. (In: Wiederentdeckung der Volksreligiosität. BAUMGARTNER, J. Hsg.) Regensburg. 291–301.

N. N.

1981: Sterbebildchen im Wandel der Zeiten. Aus dem Museum der Städtischen Bestattung Wien. (In: Der Österr. Bestatter, 23: 3, 1981) Wien 77–81, 2 Abb.

METKEN, S.

1983: Sterbebilder. (In: Das ABC des Luxuspapiers. PIESKE, C. Hsg.) Berlin 255–58.

SPAMER, A.

1930: Das kleine Andachtsbild vom XIV. bis XX. Jahrhundert. München.

UHRWERK DES LEIDENS UNSERES HERRN JESUS CHRISTUS

EINE RARE GRAFIK DES BAYERISCHEN ROKOKO VON GOTTFRIED BERNHARD GÖZ ENTDECKT

Zoltán SZILÁRDFY

Barcsay u. 16. I/6., H-1073 Budapest, Ungarn

Abstract: *Clockwork of the Passion of our Lord Jesus Christ* – The paper describes a unique masterpiece of baroque graphic art: a copper engraving by G. B. Göz (1708–1774) for a so-called crucifix clockwork typical of the 17th–18th century. The engraving in the Collection of Pannonhalma Benedictine Monastery – exhibited for the first time on the occasion of the Millennium – illustrates the episodes of the last 24 hours of Jesus Christ's life on earth, with a large variety of biblical motifs and rich "rocaille" decorations.

Keywords: aquarelled copper engraving, Passion clockwork, allegoric motifs, Latin-German wording

Prinz Géza, Vater des heiligen Königs Stefan von Ungarn, gründete im Jahre 996 eine Benediktiner-Abtei auf dem Pannonien-Berg „Pannonhalma“ zu Ehren des in der Nähe, in Sabaria (Steinamanger = Szombathely) geborenen römischen Soldaten und späteren Bischofs von Tours, des hl. Martin. Diese Abtei existiert bis zum heutigen Tage. Schon im Hinblick auf die Jahrtausendwende wurde eine großzügige Ausstellung aus den Sammlungen der Abtei veranstaltet, die vom Fest des hl. Benedikt (21. März) bis zum Fest des hl. Martin (11. November) unter dem Titel: „Mons sacer 996–1996, tausend Jahre von Pannonhalma“ gezeigt wurde.

Unter den ausgestellten Gegenständen befindet sich ein aquarellierter 98 × 50 cm großer Kupferstich (Katalognummer A. 27). Dieses als Rarität geltende Werk wurde von einem der bedeutendsten Künstler der süddeutschen Rokoko-Zeit, Gottfried Bernhard Göz (*1708 in Velehrad, †1774 in Augsburg), um 1760 geschaffen mit dem Thema: Uhrwerk des Leidens unseres Herrn Jesus Christus.¹ Das Papierblatt liegt in einem zeitgenössischen Holzrahmen und stammt aus Celldömölk, dem ehemaligen Ordenshaus des von Benediktinern gegründeten Wallfahrtsortes.

Zur ikonographischen Interpretation:

In der Hymnendichtung des späten Mittelalters verbreiteten sich die Horen-Gesänge, welche die Geschehnisse des Leidens unseres Herrn zu den sieben Kanon-Stunden richteten.

Die grafischen Kupferstich-Illustrationen der Meister der Barock-Zeit wirkten als visuelle Erlebnisse, sie veranschaulichten sozusagen die Hora-Gesänge. Auch G.

¹ WILDMOSER, Rudolf: Gottfried Bernhard Göz als ausführender Kupferstecher. In: Jb. d. Vereins f. Augsburger Bistumsgeschichte 18/19 (1984/85). In dieser Arbeit wird das „Uhrwerk“ erwähnt, aber nicht publiziert.



Abb. 1. Aquarellierter Kupferstich, Uhrwerk des Leidens unseres Herrn Jesus Christus, um 1760.
(Sammlungen der Erzabtei Pannonhalma)

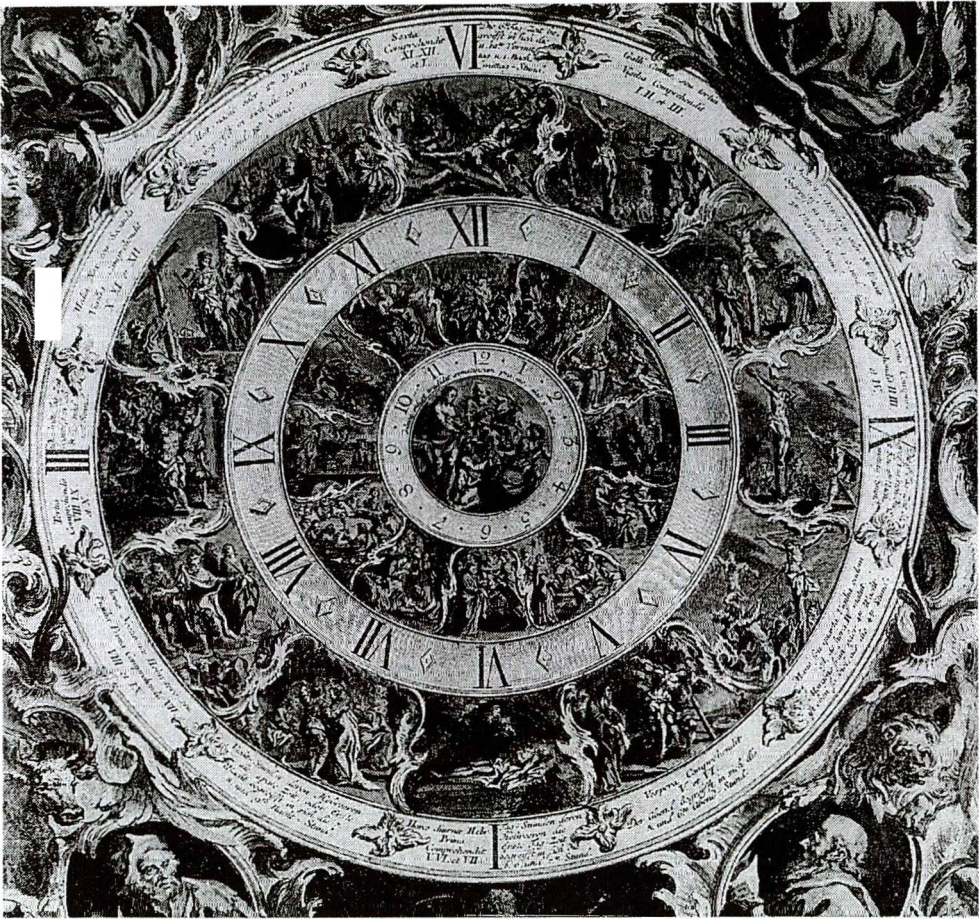


Abb. 2. Detail aus der Mitte des Uhrenblattes

G. B. Göz schuf eine aus acht Blättern bestehende Serie von Kupferstichen unter dem Titel „Septem Horae Canonicae“. Auf der ersten Illustration sehen wir den psalmdichtenden König David, der auf ein großes Uhrenblatt blickt, wobei der Herr der Zeit aus der Mitte des Uhrenblattes auf uns schaut. Als Schlußmotiv ist auf dem Rokoko-Gestell der Uhr der Kopf von Kronos zu sehen, zusammen mit den Symbolen der Vergänglichkeit, der Sanduhr und der Sense. Die Uhrendarstellungen des 18. Jahrhunderts weisen immer im „Memento mori“ Geiste auf die Kürze der Zeit hin. Es gibt auch Stich-Variationen seelischen und mystischen Charakters, wo der gekreuzigte Heiland von den 24 Stunden des Tages umgeben ist. Die seine Seite durchbohrende Lanze erinnert dabei als Zeiger auf die einzelnen Szenen der Leidensgeschichte an die Vergänglichkeit. Der sich in der Sammlung von Pannonhalma befindende wertvolle Stich erinnert an eine Sonnenuhr. Der Verfasser ist ein

Zeitgenosse von Göz, Johann Daniel Herz (1693–1754). Die Kruzifix-Uhren sind hauptsächlich in der Uhrenindustrie des 17. Jahrhunderts bekannt. Es handelt sich eigentlich um auf Uhrwerken stehende Kruzifixe. Das zum erstenmal ausgestellte wunderbare Werk ist bisher nicht als eines der Werke von Göz registriert worden. Dieser Stich – vielleicht ein Unikat in Ungarn – ist eine sakrale Version der reich verzierten, repräsentativen Tischuhren seiner Zeit. Daß Göz der Künstler war, wird durch die zwischen Bild und Text stehende Andeutung beglaubigt: d. h., daß der Stich in Augsburg, beim Verleger Johann Simon Negges (um 1726–1792) erschienen ist.

Die für die Kunst von Göz so charakteristische einfallsreiche Thematik der kleineren und größeren Kompositionen werden durch reiche „Rocaille“-Verzierungen gegliedert. Durch seine bravouröse Zeichenkunst illustriert er die Geschehnisse der Erlösung in sinnvoller Art, die letzten 24 Stunden des Lebens des Heilandes auf Erden in dieser wunderbaren Rokoko-Allegorie der Erlösungsgeschichte. Die hier zu sehenden unterscheiden sich von den Stationen des Kreuzzuges, welche der Meister in Stich und Farbe geschaffen hat, doch sind sie mit den Kompositionen der „sieben kanonischen Stunden“ von Fall zu Fall gleich.

Auf dem unteren, kleineren Gebiet des mit zwei Kupferplatten gedruckten Stiches sind die Geschehnisse der 24 Stunden in Distichon-Dichtung in lateinischer Sprache zu lesen.

Der literarische Ursprung dieser Verse sind die Chronik des Jakobus Tyrinus und das über Parabeln des Evangeliums geschriebene Werk von Sebastianus Barraclius. Unter den in drei Kolumnen geschriebenen Versen stehen die Anfangsbuchstaben des Spruches vom Hl. Ignatius von Loyola: O.A.M.D.G. Am Ende des Blattes schildern die in zwei Kolumnen gehaltenen Distichone in lyrischer Intonation den herzerreißenden Anblick der Passion, mit unmittelbarer Wirkung auf den Betrachtenden. Auf der anderen Seite des Stiches sehen wir die deutsche Version des Textes in Reimen. Das Uhrwerk selbst sieht so aus, als wäre es auf das dahinterstehende Kreuz gefestigt. Bei dem Kreuzpunkt der Kreuzbalken schwebt unter der I.N.R.I. Anschrift die Taube des heiligen Geistes als Feder der Konstruktion, in wessen Kraft Gott ein neues Bündnis mit der Menschheit geschlossen hat.

Das große, den ganzen Stich umfangende Uhrenblatt ist durch drei rundstreifen geteilt auf welchen Stundenzahlen zu sehen sind. Auf dem äußeren Streifen sehen wir die nach den römischen Wachablösungen gerichteten biblischen Uhrzeiten: die Prima, Tertia und Sexta in römischen Ziffern, und dazwischen Erklärungen in lateinisch und deutsch. Danach sind die Miniatur-Darstellungen der Geschehnisse des Tages in viermal drei Szenen zusammengefaßt. Im mittleren, mit römischen Ziffern gezeichneten Streifen, sehen wir die Ereignisse von Gründonnerstag. Im dritten Rundstreifen weisen die arabischen Ziffern ebenfalls auf die mit römischen Ziffern angedeuteten Episoden. Im innersten kreisförmigen Feld, welches auch als Nabe oder Achse betrachtet werden kann, sehen wir den Kern der Soteriologie, die Allegorie der Aussöhnung. Der Erdglobus steht zwischen den durch die Urschlange verflochtenen Gestalten von Adam und Eva. Über ihnen sehen wir den schaffenden Vater, in seiner Linken das lodernde Schwert, in der Rechten eine Waage, wo in der einen Schale die Frucht des verbotenen Baumes liegt, und wo der Heiland in die

andere Schale den Kelch des aus seinem Herzen rinnenden Blutes stellt. Die Rundschrift ist ein Zitat aus der Heiligen Schrift: „Er hat mich geliebt und hat sich selber für mich gegeben“ (Gal. 2.20). In den vier Ecken des Uhrwerkes sind die Büstenbilder der vier Evangelisten dargestellt, weil sie die Geschichte des Leidens niedergeschrieben haben.

Die größte Komposition des Stiches ist die am Fuße des Kreuzes sitzende Mutter, die den auf ihrem Schoß liegenden Sohn beweint in Gesellschaft des hl. Johannes und Maria Magdalenas. Diese Darstellung ist eine Rokoko-Umdichtung der von Anthonis van Dyck 1628 gemalten Antwerpener „Beweinung Christi“. Dieser ikonographische Typus wurde durch seine große Popularität im 18. Jahrhundert aktualisiert, denn die Kopien dieses van Dyck Bildes wurden in der Münchner St.-Petrus-Kirche sowie auch bei den Wiener Augustinern als Gnadenbilder verehrt. Das Mysterium des Osterfestes wird durch die Auferstehung vollkommen. Darum sehen wir auf beiden Seiten der Pieta die Darstellung der Auferstehung, bzw. des Abstieges zur Hölle. Auf der ersten ist Christus mit der Osterflagge und mit der Siegespalme zu sehen, in seiner Linken hält er zudem die Schlüssel der Unterwelt und breitet die in seiner Rechten gehaltene Siegesflagge über die befreiten Urahn und König David. Das Schlußmotiv dieses Stiches ist der Todesengel. Er hält zwar die Sense des Todes, aber sein Blick ist auf den Auferstandenen gerichtet. Das im Kreisbogen geschriebene Zitat bezieht sich auf die Tageszeiten und auf die Auferstehung: „Der Abend sank noch im Weinen, doch die Morgendämmerung fängt schon an zu jubeln“ (Psalm. 29.6).



X 26 77 09

1400. -

relt. b

XB 246.771

Der Sprachgebrauch hat heutzutage spezifische Formen der Kommunikation herausgebildet. Die Erscheinung selbst ist sehr wechselreich und breitgefächert, sie taucht auf vielen Gebieten des Alltagslebens auf: Fürbittenbücher und Einschreibebücher in Kirchen und Klöstern. Gästebücher in Museen, Wohnungen, Restaurants, Krankenhäusern, Briefe an Gott, Maria, Heilige, Briefe an Wunderrabbis oder an Obrigkeiten.

Es gibt in ihnen die Spannung einer ganzen Reihe von gegensätzlichen Gedanken. Sie sind ungenannt oder namentlich genannt; sie sprechen von Sorgen des Privatlebens, dennoch kann jeder sie lesen; sie spiegeln individuelle Deutung gesellschaftlicher Probleme wider, Gemeinschafts- und öffentliche sowie Privat- und Intimsphäre werden miteinander konfrontiert. Dieses Gebiet lässt sich in mehreren Schriften des vorliegenden Buches kennen lernen.

Weitere Studien sprechen von der Auffassung, Deutung und Gliederung der Zeit, von der Sakralisierung der Zeit, von der Konstruktion des historischen und kulturellen Gedächtnisses nicht nur auf der Ebene der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, sondern auch des Individuums.

Autoren: Gábor Barna, Helmut Eberhart, Krisztina Frauhammer, Wolfgang Gürtler, Christiane E. Kugel, Petar Petrov, Gabrielle Ponisch, Zoltán Szilárdfy, Oliva Wiebel-Fanderl, Ulrika Wolf-Knuts.

Herausgeber: Dr. habil. Gábor Barna ist Universität-Dozent für Ethnologie und Folkloristik am Lehrstuhl für Volkskunde der Universität Szeged. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der religiösen Volkskunde/Anthropologie. Er ist der Leiter des Lehrstuhls. Er ist Mitglied der *Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft* (Budapest), korrespondierender Mitglied der *Österreichischen Gesellschaft für Volkskunde* (Wien), der *Folklore Fellows Assoziation* (Helsinki), der *Finnischen Literaturgesellschaft* (SKS, Helsinki). Er ist der Leiter der *SIEF Commission for Folk Religion* und der *Internationalen Ethnokartographischen Arbeitsgruppe* (IEA), Herausgeber der akademischen Zeitschrift *Acta Ethnographica Hungarica* (Budapest), der Veröffentlichungsreihen *Devotio Hungarorum* und *Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis* (beide Szeged). Er ist Autor und Herausgeber von zahlreichen Büchern, u.a.: *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén* [Volks Glaube und Volksbrauch in der Hortobágy-Gegend], 1979.; *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon* [Wallfahrtsorte in Ungarn], 1990.; *Búcsújáró magyarok* (mit Sándor Bálint) [Ungarische Wallfahrer. Kulturgeschichte des Wallfahrtswesens in Ungarn]; *Az Élő Rózsafüzér kunszentmártoni társulata* [Bruderschaft des lebendigen Rosenkranzes in Kunszentmárton]; *Religious Movements and Communities*, 1999.; *Politics and Folk Religion*, 2000.; „Mária megsegített ...” „Maria hat geholfen ...” *Votivgegenstände in Maria-Radna*, 2002., *Folk Ballads, Ethics, and Moral Issues*, 2002. usw.

AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST
www.akkrt.hu
www.szakkonyv.hu

